GRADO G. MERLO

ERETICI ED ERESIE MEDIEVALI

IL MULINO

PIETRO DI BRUIS: L'ERESIA DALLE MONTAGNE ALLE CITTÀ

Il movimento riformatore dell'XI secolo lasciava non solo istituzioni ecclesiastiche meglio definite e un papato avviato ad affermare una sua fisionomia possentemente monarchica, ma anche un impegno complessivo di rinnovamento difficile da frenare, o da subordinare immediatamente alla costruzione pontificia, dopo che le idee di riforma si erano ampiamente diffuse così in ambienti chiericali e monastici, come tra il laicato chiamato alla lotta contro il clero simoniaco e concubinario o, più generalmente, a sostegno della parte riformatrice. Le possibilità di divaricazione stavano all'incrocio di due tendenze, entrambe prodotte dalla cultura ecclesiastica ed entrambe fondate su una comune esigenza di ricostruzione razionale: ricostruzione razionale delle istituzioni — *razionalità istituzionale*, sorretta dal potente strumento del diritto canonico —, e ricostruzione razionale dell'esperienza religiosa (*razionalità religiosa* nello sforzo di adesione letterale all'esempio del Cristo e dei suoi apostoli), con il denominatore ideale del mitico modello della chiesa primitiva. Nel rapporto dinamico tra i due poli sta il nucleo delle successive divergenze: perché l'impegno di superamento dell'anteriore disordine e di ricostituzione di autorità ha pur esso un accentuato riferimento a valori biblici, e tali valori ridistribuisce, alimentando quel risveglio evangelico del XII secolo che lo Chenu ha messo in rilievo, riprendendo e ampliando un'intuizione del Morghen relativa al secolo precedente. La lotta per la *libertas ecclesiae* contro il potere regio e signorile aveva coagulato attorno al papato le forze religiosamente più vive e impegnate. Tale coordinazione non venne meno nel corso del XII secolo, anche se via via si fecero più consistenti le contestazioni alle gerarchie ecclesiastiche. Si propose allora una «nuova eresia» in relazione al fatto che vi furono gruppi

e individui che non vollero il raccordo con la chiesa romana o che non riuscirono a realizzarlo. A essi furono opposte affrettate chiusure e decisive incomprensioni. La cultura chiericale vide la minaccia, non giunse a cogliere la specificità delle nuove eresie — che si muovevano prima di tutto su un piano etico, e solo latamente dottrinale —, incapace di uscire dagli schemi concettuali forniti dalla patristica e in particolare dai testi agostiniani.

Per altro verso, l'interpretazione canonistica dei fermenti religiosi critici fece il resto: la religiosità non conformista, e talvolta il semplice desiderio di vivere più direttamente il rapporto col divino al di fuori dei binari istituzionali, furono letti in chiave di disobbedienza al vertice della cattolicità romana, che si autoidentificava come unica e verace detentrice del messaggio cristiano, dell'ortodossia. Una disobbedienza che, in conformità con gli sviluppi in senso pubblicistico della potenza papale — secondo il modello dell'antico ordinamento imperiale romano —, sul finire del XII secolo fu definita come delitto di natura pubblica, quando con la decretale *Vergentis in senium* del 1199 Innocenzo III equiparò l'eresia al *crimen lesae maiestatis*. Il dissenziente, l'eretico divenne il criminale. La diversità di una scelta religiosa e dei modi di intendere e vivere la vocazione cristiana fu costretta in una dimensione «politica»: contro essa saranno utilizzati strumenti coercitivi assai violenti. La tradizione di tolleranza — che trovava ispirazione in taluni versetti paolini della prima lettera ai Corinti (11, 19: «è necessario che vi siano eresie in mezzo a voi, affinché si possa conoscere quali di voi siano di provata virtù») e della lettera a Tito (3, 10: «allontana da te, dopo un primo e un secondo ammonimento, l'eretico») —, pur presente nella cultura chiericale, fu del tutto obliterata. A problemi di carattere religioso ed etico si rispose sempre più spesso con gli strumenti del diritto e della forza, anche se non venne meno una certa preoccupazione pastorale ispirata alla carità cristiana, pur quando si decise di utilizzare mezzi di costrizione cruenti.

Già negli anni trenta del XII secolo l'equilibrato e riflessivo Pietro il Venerabile, abate del prestigioso monastero di Cluny, si poneva la questione dell'opportunità o meno del ricorso alla violenza nella lotta antiereticale: solo

in caso di necessità ci si sarebbe dovuti appellare alla forza armata dei laici; ma, al tempo stesso, l'abate ne coglieva i limiti in riferimento all'efficacia e, d'altro canto, all'Evangelo stesso. Alla carità cristiana competeva la conversione degli erranti — non la loro eliminazione fisica —, attraverso gli strumenti dell'*auctoritas* e della *ratio*. Come agire però quando l'errante, l'eretico, non si piegava alle argomentazioni razionali e alle autorità bibliche e patristiche? Non rimaneva che l'arma della forza delegata ai poteri laici. Chi e che cosa avevano stimolato la riflessione dell'illustre monaco?

Lo stimolo derivava dalla predicazione e dall'attività missionaria di Pietro di Bruis. Originario delle Hautes-Alpes, forse di un piccolo villaggio nel cantone di Rosans, Pietro era stato chierico in cura d'anime, prima di dedicarsi alla diffusione di idee religiose semplici e radicali che suscitarono tanta preoccupazione nell'abate di Cluny. Questi compilò in forma epistolare un trattato (*Contra Petrobrusianos hereticos*) destinato ai prelati delle archidiocesi di Embrun e Arles e delle diocesi di Die e Gap. L'obiettivo era di fornire loro una strumentazione dottrinale per la comprensione del pericolo eterodosso costituito da Pietro di Bruis e dai suoi seguaci e, quindi, per poterlo combattere consapevolmente. Pietro il Venerabile scriveva negli anni trenta del XII secolo, quand'oramai da vent'anni tra le Alpi del Delfinato e della Provenza circolavano le idee eterodosse da eliminare finalmente, dopo che Pietro di Bruis aveva terminato i suoi giorni tra le fiamme del rogo (sulla data dell'esecuzione c'è incertezza: comunque, non prima del 1132 e non dopo il 1139) nei pressi di Saint-Gilles, ai margini nord-occidentali del delta del Rodano. Siccome Pietro il Venerabile afferma che l'esecuzione avvenne per lo «zelo dei fedeli», si è pensato che la predicazione di Pietro di Bruis avrebbe suscitato la scomposta e furente reazione di fedeli che vedevano sconvolte le proprie sicurezze religiose faticosamente raggiunte. A parte che l'equilibrato abate avrebbe forse sottolineato il carattere intollerante di un'esecuzione capitale che sarebbe potuta avvenire nel pieno della legalità, è più probabile che lo «zelo dei fedeli» indichi semplicemente la positiva risposta della *vis armata* dei laici a un appello ecclesiastico. Per quanto riguarda il rapporto

conformismo/non conformismo, occorre riflettere in modo più disteso.

Quali erano i punti principali dell'universo religioso petrobrusiano? Pietro il Venerabile lo riassume in cinque capitoli, che sono altrettante negazioni: rifiuto del valore salvifico del battesimo degli infanti, superfluità degli edifici sacri, aborrimento delle croci, inefficacia della celebrazione eucaristica, inanità delle pratiche per i defunti. Vediamone allora le ragioni positive. In primo luogo, la fede viene ricondotta a una decisione personale, in conformità con il Vangelo di Marco (16, 16: «chi avrà creduto e sarà stato battezzato, sarà salvo; chi invece non avrà creduto, sarà dannato»), secondo cui salva la «propria fede col battesimo», non la «fede d'altri». In secondo luogo, Dio esaudisce chi con merito lo invoca «allo stesso modo in taverna o in chiesa, nella piazza o nel tempio, davanti all'altare o davanti a una stalla». In terzo luogo, la croce è stata lo strumento con il quale il Cristo venne «così crudelmente» torturato che non può essere destinataria di alcun atteggiamento di culto. In quarto luogo, il corpo e il sangue sono stati consacrati una volta per tutte nella Santa Cena e gli uomini non hanno il potere di rinnovare in senso sacramentale quel sacrificio. Infine, in coerenza con la responsabilità individuale di fronte a Dio, sacrifici preghiere elemosine e opere buone per i defunti non possono giovare a chi ha già consumato il suo destino di salvezza o di dannazione. *Pars destruens* e *pars construens*, si direbbe, sono coincidenti nella proposizione di una religiosità essenziale, non priva di un suo rigore logico, di razionalità evangelica, in quanto ricerca di un modello di vita cristiana semplice e coerente, che sembra presupporre e comportare l'eliminazione della «funzione intermediatrice della gerarchia ecclesiastica, della natura carismatica del suo potere» (Ovidio Capitani). In siffatte concezioni non c'è spazio per il *sacerdotium*. Concezioni, si badi, non un sistema di pensiero elaborato e compiuto; tuttavia esse sono percepite come globalmente antagonistiche alla tradizione cattolica e all'ordinamento facente capo nel papato da un intellettuale maturo e pensante quale Pietro il Venerabile, assai preoccupato per quella che egli ritiene l'irrazionalità intrinseca a idee e

comportamenti di Pietro di Bruis. Idee e comportamenti devastanti:

> Genti furono ribattezzate, chiese profanate, altari divelti, croci date alle fiamme, carni mangiate pubblicamente il giorno stesso della Passione del Signore, sacerdoti percossi, monaci incatenati e costretti a prender moglie con minacce e tormenti.

Un'ondata iconoclasta e dissacratoria? Se i fatti andarono realmente in tal modo, si giustificherebbe la reazione di chi, per una sorta di legge del contrappasso, diede alle fiamme colui che aveva osato bruciare le croci e che si era macchiato di ogni sacrilega audacia. Sembra tutto di una consequenzialità stringente. Ma come spiegare allora la ventennale predicazione di Pietro di Bruis e la favorevole accoglienza ricevuta tra le popolazioni così di montagna, come di città? È lo stesso Pietro il Venerabile che sviluppa un'interessante riflessione sulle connessioni tra messaggio petrobrusiano e aree di sua diffusione. Nato in regioni montane di popolamento scarso e disperso, qui accolto e di qui espulso dalla sollecitudine repressiva dei presuli locali, il messaggio si era trasferito, amplificandosi, in zone di intensa urbanizzazione del Mezzogiorno di Francia. Al contrasto tra ambienti così diversi avrebbe dovuto corrispondere un atteggiamento culturale e religioso non meno diverso: da un lato, genti di montagna dissimili da tutte le altre, costrette in una situazione di isolamento dalle condizioni di vita tra vette gelide e perennemente nevose, e a causa della propria arretratezza culturale più facilmente catturabili dai lacci di un «falso dogma»; d'altro lato, popolazioni urbane aduse al contatto con uomini e idee d'ogni genere e provenienza, la cui adesione all'eresia risulta tanto più sorprendente e deprecabile.

Dalle Alpi del Delfinato alla Provenza, dal Midi francese alla Guascogna: il cammino petrobrusiano in un ventennio era stato notevole. Pietro il Venerabile ne attribuisce la responsabilità agli effetti della repressione che spingeva l'eresia di gente in gente; ma non può nascondere il suo dispiacimento verso la decisione delle «pecore del Cristo» di abbandonare il loro pastore. La violenza delle idee e dei comportamenti attribuiti ai petrobrusiani può essere ritenuta a questo punto la causa del successo e, nel contempo,

della rovina di Pietro di Bruis? Quegli stessi che l'avevano inizialmente accolto, si erano trasformati in suoi furenti persecutori? Tali domande non trovano adeguate risposte nella scarsa documentazione. Tuttavia, l'impressione è che l'abate di Cluny forzi le connessioni tra idee e comportamenti petrobrusiani, ovvero voglia trovare coerente irrazionalità sia nella teoria sia nella prassi di quegli eretici. Egli è preoccupato della *novità:* i petrobrusiani sono da lui definiti *novi heretici*. Una novità che doveva avere una consistenza non riducibile allo scomposto e violento operare contro uomini di chiesa e cose sacre. D'altronde, il lungo e impegnato trattato *contra Petrobrusianos hereticos* non è mero esercizio di scrittura e di speculazione: esso ha l'obiettivo preciso di confutare enunciazioni ereticali nate agli inizi del XII secolo tra le Alpi delfinali, il cui respiro non è angustamente limitato a una zona marginale. L'eresia ottenne ascolto e adesioni in mezzo a popolazioni di aree urbane e fu in grado di stimolare le scelte religiose di un altro famoso eretico, il cosiddetto monaco Enrico.

IL MONACO ENRICO: PREDICAZIONE ED EVANGELISMO DI UN APOSTATA

Enrico di Le Mans, Enrico di Tolosa, Enrico di Losanna o, in modo più pertinente, il monaco Enrico è personaggio dal profilo biografico incerto e, al tempo stesso, ricco: incerto in riferimento sia alla sua provenienza, sia agli ultimi suoi giorni; ricco per quanto concerne i molti fatti che lo videro coinvolto in varie parti d'Europa. Di lui si occuparono personaggi illustri della prima metà del XII secolo. La sua predicazione attirò la preoccupata attenzione di Pietro il Venerabile che lo riteneva discepolo di Pietro di Bruis e che si era proposto di scrivere un apposito trattato contro le dottrine enriciane (opera che non sappiamo se fosse portata a compimento). Coinvolto con tutta la sua irruenza fu pure Bernardo di Clairvaux che nel 1145 scrisse al conte di Saint-Gilles, annunciandogli il suo prossimo arrivo a Tolosa per porre fine e rimedio ai mali che l'eretico Enrico là continuava a provocare. In quest'epistola il cistercense delinea in rapida sintesi le tappe della vita itinerante dell'avversario. Innanzitutto, lo definisce *homo apostata*, perché Enrico aveva lasciato l'abito monastico per farsi povero predicatore e vivere di tale ufficio mendicando. Prima del trasferimento nelle parti di Tolosa, egli aveva operato con effetti dirompenti in Losanna, Le Mans, Poitiers, Bordeaux. Bernardo non esita, inoltre, ad accusare di doppiezza colui che con sferzante ironia chiama *insignis praedicator:* dopo il successo popolare ottenuto di giorno, nella notte Enrico si sarebbe dedicato alla relazioni sessuali con meretrici e persino con donne maritate. L'intento di Bernardo è ovviamente di suscitare l'indignazione del potente interlocutore di cui sollecitava l'appoggio in vista dell'imminente missione tolosana, evidenziando, da un lato, gli anteriori disordini suscitati qua e là dalla predicazione di Enrico e, d'altro lato, screditando l'avversario con accuse infamanti. L'argomento

polemistico non è nuovo: anche a Le Mans il clero aveva usato armi simili contro il «falsamente» austero predicatore. Ma procediamo con ordine.

La vicenda enriciana si apre a dimensioni pubbliche verso il 1116 nella città di Le Mans, dove Enrico è al centro di un episodio di tipo patarinico. Egli doveva essere allora giovane, benché di aspetto severo e maturato dalla pratica eremitica e penitenziale. Arriva nella città del Maine accolto con favore dal vescovo Ildeberto di Lavardin che lo autorizza a predicare: una predicazione che suscita l'iniziale favore non solo del popolo, ma anche del clero. In un periodo di assenza del presule però la situazione precipita: il popolo si solleva contro il clero, la responsabilità è attribuita alla predicazione di Enrico. È probabile che i punti forti del messaggio enriciano — critica all'indegnità dei chierici e agli abusi della ricchezza — abbiano liberato tensioni sopite e scosso equilibri precari interni alla società urbana. Enrico proponeva anche gesti e scelte innovative: la redenzione delle prostitute, l'idea del matrimonio come decisione indipendente e libera da condizionamenti di interesse o di denaro. Dovette ritornare il vescovo per riportare la situazione alla normalità, espellendo Enrico dalla sua diocesi. Il quale però non interruppe il proprio impegno missionario fin al momento del suo primo arresto e della traduzione davanti a una sinodo ecclesiastica in Pisa nel 1134. Sembra che in quell'occasione egli avesse abiurato ogni sua «eresia» e si decidesse a trasferirsi a Clairvaux per divenire monaco cistercense dopo un periodo di penitenza. Si sia poi effettivamente recato nel monastero borgognone o no, in data imprecisata egli rinnova la propria missione autonoma e itinerante sin alla nuova cattura del 1145 evidentemente connessa con l'intervento di Bernardo nel Tolosano: da questa data, del monaco apostata si perde ogni traccia.

L'intervento del prestigioso cistercense avvenne nella collaborazione col legato pontificio, cardinale Alberico, per fronteggiare una situazione religiosa ed ecclesiastica che appariva disastrosa: le chiese senza fedeli e sacerdoti, l'attività di cura d'anime pressoché paralizzata, le celebrazioni sacramentali e liturgiche ridotte a zero, nullo il potere di inquadramento delle popolazioni da parte delle istituzioni ecclesiastiche. Tale stato, anche se retoricamente amplifi-

cato e drammatizzato, è rivelatore di un distacco tra clero e fedeli che rischiava di approfondirsi sempre più. Di tutto ciò non poteva certo essere responsabile il solo monaco Enrico, la cui predicazione era favorevolmente accolta e sostenuta, ma non sufficiente di per sé a sconvolgere il complessivo quadro ecclesiastico-religioso del Mezzogiorno di Francia. Gli stessi caratteri dottrinali del suo universo religioso non paiono comportare un'estremizzazione in senso antichiericale, se non nel sollecitare la dignità del sacerdozio e, dunque, dei sacerdoti. Le sue idee sono rintracciabili in un testo a forma di contraddittorio scritto da un certo monaco Guglielmo probabilmente negli anni trenta del XII secolo, comunque prima del concilio pisano.

I valori evangelici sostenuti e annunciati dal monaco Enrico sono particolarmente importanti perché saranno successivamente riproposti — senza che vi sia stata una diretta filiazione o influenza, per quanto ne sappiamo — da altri gruppi e individui impegnati in autonome sperimentazioni religiose. L'elemento centrale consiste nella piena responsabilizzazione di ogni cristiano nel suo rapporto con Dio: tanto che il monaco Enrico viene accusato di essere caduto nell'eresia pelagiana (gli infanti che muoiono prima dell'età della ragione si salvano; il peccato è colpa individuale e non si tramanda di padre in figlio). Il comportamento personale dei sacerdoti è condizione della validità sacramentale: esso deve essere ispirato a una totale povertà con la rinuncia a «onori e ricchezze». Sembra che la povertà del *sacerdotium* abbia un'estensione istituzionale, vi sia cioè allo stato seminale l'idea di una chiesa costituzionalmente povera. Rafforzano siffatto nucleo altre proposizioni agganciate a tre principi basati su versetti neotestamentari letteralmente assunti: prevalenza della fedeltà a Dio rispetto a ogni altra obbedienza terrena (Atti 5, 29: «È necessario obbedire a Dio più che agli uomini»), dovere della missione apostolico-evangelizzatrice (Matteo 28, 19: «Andate e insegnate a tutte le genti»), imperativo dell'amore per il prossimo (Matteo 19, 19: «Ama il prossimo tuo come te stesso»). Il livello delle idee enriciane è indubbiamente superiore alle intuizioni di Pietro di Bruis, soprattutto nella loro dimensione evangelica. Il monaco Enrico sembra muoversi con maggior consapevolezza e senso della struttura

portante del messaggio cristiano. Tuttavia non è da escludere che talune posizioni dottrinali enriciane (per esempio, la negazione dell'efficacia delle opere per i defunti, l'affermazione della superfluità degli edifici sacri) derivino dall'incontro con Pietro di Bruis, la cui radicale semplicità può aver contribuito a evidenziare i limiti o il fallimento delle precedenti posizioni patariniche.

L'importanza dell'esperienza del monaco Enrico sta forse nel fatto che essa mostra due volti esemplari: uno che rifletteva un passato prossimo patarinico-riformatore e l'altro che si apriva a un vicino futuro connotato dall'affermazione del diritto/dovere di ogni cristiano alla testimonianza attiva e creatrice, indipendentemente da collocazioni predeterminate e da costrizioni giuridiche. Volti entrambi negatori delle uniformità che tendevano a imporre le gerarchie ecclesiastiche attraverso la dicotomia istituzionale tra clero e laicato: negatori dunque di uno degli elementi costitutivi del sapiente e possente edificio ecclesiastico a struttura unitaria e monarchica. Prima della volontà di rottura sta il contrasto oggettivo tra interpretazioni e orientamenti diversificati: il momento della consapevolezza cristiana, comportando la scelta, crea *l'eresia* (in realtà, la volontà di fedeltà al Cristo giudicata con metri giuridici, prima ancora che con i sottili e avvolgenti sillogismi teologici), nonostante e al di là del fatto che talune idealità-guida — vita apostolica e povertà evangelica, soprattutto — siano comuni a coloro che perdurano nell'area dell'ortodossia e a coloro che sono precipitati nell'area dell'eterodossia. Le idee di rinnovamento trovarono un limite di compatibilità nel dover rispettare il quadro istituzionale finalizzato ad affermare la supremazia del *sacerdotium*, ovvero del *genus clericorum* — una supremazia religiosa e, a un tempo, giuridica — quale si stava strutturando secondo precise gerarchie di funzioni e di poteri.

Che, poi, l'istituzione ecclesiastica stessa non fosse tanto convinta dell'efficacia della propria testimonianza cristiana e che necessitasse di supporti (positivi e negativi) esterni, è deducibile dall'enfatizzazione del pericolo rappresentato da predicatori itineranti quali Pietro di Bruis o il monaco Enrico. È deducibile, non di meno, da un episodio

narrato dal biografo di Bernardo. Goffredo d'Auxerre racconta che il monaco cistercense, nel corso della sua missione tolosana, dovette ricorrere al «miracolo» (sanò i malati dando loro da mangiare pani benedetti) per dimostrare e affermare il valore delle proprie *verità* rispetto alle *falsità* degli eretici: la folla non poté fare a meno di riconoscere chi fossero i «veri e veraci nunzi di Dio». Di fronte a coloro che sperimentavano una religiosità umile e responsabile, i detentori del potere sacrale si riproponevano come gli esclusivi rappresentanti della potenza divina attraverso il miracolo. Non si pensi però che il ricorso al miracolo da parte di Bernardo sia tutto esterno alla società: esso rispondeva a una logica di «necessario» conformismo, ossia esso andava incontro al bisogno di certezze rassicuranti nel rapporto col sacro. Nel momento in cui si mettevano in discussione la validità salvifica dei sacramenti impartiti da sacerdoti indegni e, persino, la funzione carismatica dell'istituzione ecclesiastica, a livello di massa si poteva lasciare un vuoto angosciante. Chi avrebbe svolto legittimamente riti e pratiche destinati a regolare le relazioni con la Divinità? A chi sarebbe spettata la consacrazione eucaristica, a chi l'amministrazione del battesimo, a chi l'unzione dei moribondi? L'urgenza del presente non consentiva il rinvio di soluzioni impellenti: o nasceva nell'immediato un «nuovo» sacerdozio capace di imporre una propria legittimità, oppure il disorientamento sarebbe stato insopportabile e disgregatore. La più o meno espressa tendenza di taluni gruppi pauperistico-evangelici a impadronirsi di funzioni sacerdotali si giustificherà non solo per esigenze interne alle singole formazioni, bensì per rispondere a richieste provenienti dai fedeli.

ARNALDO DA BRESCIA: RADICALISMO RIFORMATORE AL CENTRO DELLA CRISTIANITÀ

La repressione dell'eresia doveva di necessità coinvolgere il «braccio secolare» per evitare atti di giustizia sommaria, da un lato, e, dall'altro, poiché l'esercizio diretto della violenza non era confacente alle peculiarità e alla tradizione del *sacerdotium* (al di là del fatto che singoli sacerdoti e prelati si fossero dedicati o si dedicassero ad attività e imprese guerresche). Ciò comportava, di conseguenza, che tra i «due poteri», a ogni livello, si realizzassero e si mantenessero alleanze latamente o strettamente politiche. Per contro, l'eresia a sua volta poteva assumere valenze «politiche» qualora si diffondesse in ambienti agitati da vivaci tensioni e accentuate concorrenze tra forze sociali e tra centri di potere. Abbiamo già visto il caso di Le Mans: qui la predicazione del monaco Enrico aveva fatto esplodere i contrasti tra «popolo» e clero. Del pericolo che la presenza di un altro rigoroso predicatore, Arnaldo da Brescia, nel contatto con i *divites et potentes* della diocesi di Costanza alimentasse azioni e reazioni contro il clero, Bernardo di Clairvaux avvertì il vescovo locale agli inizi degli anni quaranta del XII secolo. Le allarmate previsioni del monaco cistercense dovevano avere una clamorosa conferma, poco tempo dopo, a Roma, dove Arnaldo si recò nel 1145 in pellegrinaggio. Ma prima di inoltrarci nell'analisi dell'episodio romano, seguiamo l'anteriore turbolenta vicenda di Arnaldo. Essa inizia in Brescia, dove il canonico regolare fu coinvolto in eventi non chiari: la decisione dei cittadini di impedire il ritorno del vescovo Manfredo fu messa in relazione con i suoi messaggi di critica ai costumi del clero. Trasferitosi in Francia, non rinunciò all'impegno riformatore e alla sensibilità verso le novità religiose e teologiche. Bernardo di Clairvaux mette in rilievo la sua presenza a fianco di Abelardo nel concilio di Sens del 10 giugno 1140:

Bernardo chiese in quell'occasione al pontefice la condanna di Arnaldo al silenzio della reclusione monastica.

I legami del canonico bresciano con il grande pensatore francese presentano più di un'oscurità: fatto sì è che, successivamente a Sens, troviamo Arnaldo nelle vesti di *magister* di «Divinae litterae» di un gruppo di poveri studenti (costretti a provvedere al mantenimento proprio e del loro insegnante mediante la raccolta di elemosine) nella canonica parigina di Sant'Ilario, sulla collina di Santa Genoveffa, dove già era stato lo stesso Abelardo. «È un incontro, questo tra Abelardo e Arnaldo, misterioso per la povertà dei contenuti precisi offerti dalle fonti ma insieme fondamentale» (Giovanni Miccoli). Perché fondamentale l'incontro? Sembrerebbe soprattutto perché la riflessione del teologo fornì il quadro teorico e sistematico in cui le intuizioni religiose del canonico trovarono conferma e spessore: la fede doveva connettersi a consapevolezza e impegno di ogni cristiano, e non dipendere assolutamente da un «sacerdozio» chiericale e aristocratico. Oltre a tale ipotesi non si può procedere. Con l'alimento culturale acquisito nei vivacissimi ambienti francesi, grazie alla benevolenza di papa Eugenio III il canonico bresciano tornò in Italia ed entrò in Roma come penitente. Qui da poco era stato costituito un organismo comunale che in breve aveva fecondato la propria volontà di autonomia attraverso il mito imperiale di Roma. La passione riformatrice di Arnaldo ebbe un iniziale felice incontro con l'azione di rinnovamento politico condotta dai dinamici gruppi di *cives* romani, acquisendo concretezza e dilatando la sua portata. Gli antichi temi della più radicale predicazione patarinico-evangelica furono riproposti da Arnaldo e dai suoi austeri seguaci in dura polemica contro la potenza del clero e della chiesa, i quali, anziché operare alla cristianizzazione del mondo, lo soggiogavano imprigionando e vanificando la «buona novella» del Cristo. Condizione del cambiamento era dunque la rinuncia ai beni terreni e al potere temporale per una povertà istituzionale, per una missione soltanto spirituale della chiesa. Tali linee furono favorevolmente accolte in una Roma attraversata da accese tensioni anticuriali e antipapali:

[Arnaldo], mentre si trovava in Roma per farvi penitenza, si guadagnò il favore della città e, predicando con tanta più libertà in quanto il papa era occupato in Francia, formò una setta di uomini che ancor oggi è detta eresia dei Lombardi. Ebbe infatti con sé molti zelatori della continenza, che per l'aspetto di onestà e per l'austerità della vita piacevano al popolo, trovando sostegno soprattutto presso donne religiose. Frequentemente veniva ascoltato in Campidoglio e nelle concioni pubbliche. Criticava oramai apertamente i cardinali, dicendo che il loro consesso, per superbia e avarizia, per ipocrisia e molte nefandezze, non era la chiesa di Dio, ma un mercato e una spelonca di ladri: tra il popolo cristiano essi esercitavano le veci di scribi e farisei. Nemmeno il papa era ciò che si professava, uomo apostolico e pastore di anime, ma uomo sanguinario, che fondava la sua autorità su incendi e omicidi, torturatore delle chiese, persecutore dell'innocenza, il quale non faceva altro al mondo che vessare la gente, riempiendo le proprie casse e svuotando quelle degli altri. Diceva che il suo essere apostolico consisteva nel non imitare affatto la dottrina e la vita degli apostoli: perciò non gli era dovuta obbedienza né reverenza. Aggiungeva inoltre che non dovevano essere accettati uomini che pretendessero di soggiogare a schiavitù Roma, sede dell'impero, fonte della libertà e signora del mondo.

Intorno al 1164, a soli nove anni dalla morte di Arnaldo, Giovanni di Salisbury così testimoniava dell'avventura riformatrice romana del canonico bresciano: il quale, a un certo punto, pensò pure in termini di strategia politica, probabilmente quando la ribellione antipapale rischiava di interrompersi bruscamente nell'eventualità di un accordo tra Eugenio III e il nuovo imperatore Federico I. È possibile che il favore degli inizi cominciasse ad affievolirsi in relazione non solo al contesto politico, ma anche a certa presa di distanza del ceto dominante alla guida del comune romano dalle posizioni religiose arnaldiste che apparivano più estreme ed eversive. La simbiosi tra papa e Roma — tra fortune del papato e prosperità di Roma — aveva radici tanto profonde da costringere la dirigenza romana a decisioni quasi obbligate.

Quando all'avvicinarsi della Pasqua del 1155 Adriano IV lanciò l'interdetto sulla città — la quale perciò rischiava di non beneficiare delle ingenti entrate derivanti dai pellegrinaggi per quelle solenni celebrazioni liturgiche e di veder sminuito il suo prestigio di centro della cristianità —,

secondo la richiesta papale la scelta fu di espellere Arnaldo (a fanatici suoi seguaci fu attribuita la responsabilità di un attentato contro un cardinale, causa occasionale dell'interdetto). Esule da Roma, egli entrò in un nuovo patteggiamento: questa volta tra pontefice e imperatore. Federico I lo fece consegnare ai cardinali inviati da Adriano IV. Arnaldo fu prima, forse, impiccato e poi bruciato: le sue ceneri disperse nelle acque del Tevere per evitare che intorno al suo corpo nascesse un culto popolare.

Il tentativo arnaldista aveva coinvolto la cristianità in senso verticale, rivelando le implicazioni e le incompatibilità, a livello di chiesa e di «sistema», di un'iniziativa o, forse è meglio dire, delle iniziative di radicale riforma ecclesiastica e religiosa. Un «sistema», invero, instabile e aperto, in cui le forze costruttrici erano aduse a ricorrere alla violenza come mezzo immediato ed efficace di soluzione dei problemi e dei conflitti. Un «sistema» alla ricerca di più definite identità e assetti più stabili si opponeva con ogni forza ai portatori di identità antagonistiche, nel convulso giuoco delle egemonie sociali e delle preponderanze politiche. Le proposte religiose di Arnaldo furono accolte e favorite finché fornirono elementi di coesione ai nuovi gruppi dirigenti del comune romano, allargandone i consensi. Furono respinte non appena divennero una minaccia per le posizioni conseguite da quegli stessi gruppi, in quanto estendevano l'ampiezza e il significato dello scontro politico con il papato (e lo snaturavano) e dello scontro sociale con i ceti subalterni della società romana (quella *rusticana turba*, quella *furens plebs* che proseguì nella lotta contro i *nobiles et maiores* e che rimase sin all'ultimo con Arnaldo, tanto da far temere ai prudenti ecclesiastici una spontanea santificazione del «ribelle» martirizzato). Per quanto riguarda l'imperatore, invece, un collegamento con le idee e la prassi del canonico bresciano (che trovarono favore presso sostenitori del Barbarossa) avrebbe significato mutamento totale di un'antica e sperimentata tradizione di solidarietà tra la gerarchia politica e la gerarchia religiosa: solidarietà sulla quale, nonostante i conflitti anche aspri e ripetuti, si reggeva appunto il «sistema».

Eppure, a ben pensare, le contestazioni di Arnaldo non erano tanto lontane da quelle di un Gerhoh di Reicher-

sberg, o di un Giovanni di Salisbury, o dello stesso Bernardo di Clairvaux, accanito e personale avversario dell'ex-canonico bresciano. Analogie nelle critiche al temporalismo della curia pontificia e nell'aspirazione a una vita religiosa austera e povera sono facilmente rilevabili: tale constatazione serve a evidenziare il fondo comune, non spiega gli esiti differenziati e contrapposti. L'accettazione delle compatibilità delle iniziative di rinnovamento ecclesiastico-religioso con l'assetto complessivo della società appare uno tra gli elementi discriminanti di *ortodossia* e di *eresia*. Per sottolineare la portata di siffatta affermazione, non si dimentichi che, quando Arnaldo inizia la sua avventura romana, al soglio pontificio è appena salito Eugenio III, monaco discepolo di Bernardo di Clairvaux, succedendo a Lucio II morto per le ferite riportate in un assalto al Campidoglio. A un papa in armi seguiva un papa cresciuto nel rigore del monachesimo cistercense: ad attestare, da un lato, le variegate e contraddittorie connotazioni della figura del pontefice e di coloro che siedevano sulla cattedra di Pietro; e, d'altro lato, l'intimo raccordo realizzatosi tra sede apostolica e talune correnti monastiche, oltre che eremitiche e canonicali, tra le più austere e impegnate nella ricerca di un evangelismo coerente di fronte alla potenza signorile e all'esuberanza liturgica di altri prestigiosi centri monastici ed ecclesiastici.

Altri elementi di discriminazione sono dati, non di meno, dal grado di compatibilità delle esperienze innovatrici rispetto ai processi di costruzione dell'autorità pontificia e alla formalizzazione canonistica della netta separazione tra clero e laicato. «Duo sunt genera christianorum»: scriveva Graziano nel suo *Decretum*, prima degli anni quaranta del XII secolo. Il dualismo tra *genus clericorum* e *genus laicorum* riservò le «cose di Dio» — tutto ciò che concerneva la realizzazione terrena dell'opera di salvezza — ai chierici, chiudendo ai laici ogni possibilità di intrusione. Pietro di Bruis, il monaco Enrico, Arnaldo da Brescia erano «chierici» che non avevano accettato l'uno o l'altro, o tutto l'insieme degli elementi di compatibilità col «sistema». Non si pensi che gli sconfinamenti e le insoddisfazioni riguardassero unicamente il mondo ecclesiastico. Mentre Arnaldo da Brescia moriva in Roma o nei dintorni romani, altre spe-

rimentazioni religiose si stavano avviando, in forme e secondo modalità dirompenti che avrebbero impegnato duramente la chiesa romana nel mantenimento della propria egemonia religiosa e dell'unità della tradizione cattolica. Il dualismo ascetico non era allora soltanto più una tendenza, ma nell'incontro con uomini e idee dell'Oriente si stava istituzionalizzando: stavano per nascere le chiese catare d'Occidente. Esse, a loro volta, sollecitarono l'impegno di difesa dell'ortodossia tra laici preoccupati del «mutismo» delle gerarchie ecclesiastiche, i cui costumi, anziché combattere, «favorivano» la diffusione di eretici ed eresie. Le gerarchie ecclesiastiche si chiusero in difesa di se stesse e trasformarono in dissidenti coloro (non tutti, ma molti) che si facevano «poveri del Cristo» per rinnovarne il messaggio tra gli uomini.

VALDESIO DI LIONE:
IL RINNOVARSI DELLA MISSIONE APOSTOLICA

Verso la metà degli anni settanta del XII secolo, Valdesio di Lione (per lungo tempo ed erroneamente chiamato *Pietro* Valdo) inaugura una strada che molti seguiranno con alterna fortuna e con diversi destini. Di lui e della sua conversione parlano alcune fonti in modo non sempre coincidente a causa dei rispettivi e polidirezionali intendimenti. Non sempre coincidenti pure le interpretazioni. Agli studiosi di matrice cattolica, in generale, Valdesio appare come una sorta di Francesco d'Assisi mancato: un santo mancato per l'ostinata disobbedienza nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche (identificate con la chiesa: dunque, disobbedienza alla chiesa). In tale prospettiva, egli si configura, più che come eretico vero e proprio, come scismatico, provocatore di fratture nell'unico corpo ecclesiale (in realtà corpo ecclesiastico). Per gli studiosi di matrice protestante Valdesio è invece il libero predicatore dell'Evangelo, che antepone l'obbedienza a Dio a quella verso qualsiasi autorità umana, quand'anche essa fosse un'autorità di chiesa. Sul fatto poi che Valdesio si sia convertito alla povertà per il Cristo, per perseguire la perfezione cristiana, tutti concordano. Le divergenze nascono nuovamente intorno al significato della scelta pauperistico-evangelica di Valdesio: la povertà sarebbe l'ideale proposto a tutti i cristiani, chierici e laici, in quanto condizione di salvezza (Raoul Manselli); la povertà sarebbe la spinta iniziale per un movimento nato ortodosso e divenuto eterodosso (Christine Thouzellier); la povertà sarebbe uno degli elementi costitutivi dell'apostolato, vera vocazione di Valdesio sin dalle origini (Kurt-Victor Selge). È indubbio che quest'ultima interpretazione sia la più convincente, perché costruita su una lettura assai attenta delle fonti.

Tra le fonti spicca un trattato composto da uno dei primi discepoli di Valdesio: Durando d'Osca (forse d'origine spagnola o, più probabilmente, di provenienza del Mezzogiorno di Francia) scrisse il *Liber antiheresis* in data imprecisata (ma non dopo la fine del XII secolo) per difendere sul piano dottrinale e in modo organico le intuizioni religiose del suo maestro. In Valdesio egli vedeva rinnovarsi l'elezione apostolica per intervento divino:

Il Figlio del Sommo Padre, che non ha abbandonato del tutto il suo popolo, poiché vedeva l'opera dei prelati caratterizzata da cupidigia, simonia, superbia, oziosità, vanagloria, concupiscenza, concubinato e altre turpitudini, e ridotti a nulla persino i misteri divini a causa delle loro pessime opere, come all'inizio della sua predicazione aveva eletto pescatori senza cultura, scegliendoti per la missione apostolica, ha inviato te, o Valdesio, per opporsi per mezzo tuo e dei tuoi compagni agli errori, cosa che i malvagi non potevano certo fare.

La conversione di Valdesio si collocava tra le crisi religiose, non rare, di *burgenses* e *cives*, più o meno ricchi, che a un certo punto della loro esistenza si spogliavano dei beni, donandoli a poveri e chiese, e cambiavano vita: si facevano essi stessi poveri per il Cristo, talvolta fondando opere assistenziali, talaltra entrando in speciale rapporto con un ente monastico o ecclesiastico. La peculiarità della decisione del Lionese non riguarda, dunque, la volontà di spogliazione. Essa va individuata nel senso e nelle finalità di quella decisione e nella subitanea adesione ottenuta dal progetto religioso di Valdesio. Le finalità sono così sinteticamente precisabili: annunciare una Parola efficace, poiché coloro che istituzionalmente dovevano svolgerne l'ufficio, a causa dei loro malvagi comportamenti erano evangelicamente muti. L'afasia cristiana delle gerarchie ecclesiastiche era ancor più grave in quanto, contemporaneamente, gli eretici (i dualisti) diffondevano con energia messaggi eterodossi. Il carisma di Valdesio diviene strumento d'ortodossia tra l'incomprensione e l'opposizione degli uomini di chiesa: le gerarchie, oltre che mute, sono anche cieche, non vedendo i segni della volontà divina. Valdesio e compagni sono dichiarati eretici perché ritenuti usurpatori di un compito che loro non spetta. Essi sono

pertanto costretti a una lotta su due fronti: contro i «buoni cristiani» dualisti e contro i prelati cattolico-romani. *Redarguentes resistimus:* scrive Durando d'Osca per sottolineare la resistenza su posizioni di ortodossia e nell'ufficio di richiamare i prelati ai loro doveri, a un ministerio degno.

Esiste una linea di ortodossia che muove da Valdesio a partire dal momento in cui egli, animato dal desiderio di conoscere direttamente l'Evangelo, non aveva esitato a farsi tradurre e scrivere in volgare un certo numero di testi biblici e di autorità patristiche e, a seguito della meditazione su di essi, aveva deciso di «seguire la perfezione evangelica come l'avevano seguita gli apostoli». La linea di ortodossia porta Valdesio e compagni a cercare l'approvazione del vertice ecclesiastico: in occasione del terzo concilio lateranense del 1179 essi si recano a Roma e, forse, si incontrano con lo stesso papa Alessandro III. Sembra che il pontefice dimostri comprensione e, persino, apprezzamento per il loro proposito di vita povera ed evangelica, mentre non sia disposto a riconoscere la loro richiesta di essere predicatori della Parola. Una decisione definitiva non è comunque presa: dopo il concilio è affidato al cistercense Enrico di Marcy, cardinale vescovo di Albano, l'incarico di trovare una soluzione. Sotto la sua presidenza a Lione, con tutta probabilità nel 1180, si tiene un'assemblea ecclesiastica dalla quale si esce nuovamente senza aver risolto il nodo della predicazione: Valdesio e i suoi compagni dichiarano la loro completa ortodossia ed esprimono la volontà di «rinunciare al secolo» e di essere «poveri» per il Cristo. Il documento elaborato in quella circostanza tace del tutto sull'impegno missionario. La chiesa gerarchica non sa trovare soluzioni positive intorno all'esercizio dell'*officium praedicationis* da parte di individui non appartenenti all'ordine sacerdotale che si erano fatti apostoli e, in quanto tali, ritenevano di avere il diritto/dovere di predicare. La cosa è complicata dal fatto che pure le donne partecipavano a quella missione. Laici e donne che si facevano predicatori, progressivamente acquisendo la consapevolezza di rappresentare qualcosa di nuovo, ponevano difficoltà quasi insormotabili alla tradizione e alla cultura chiericale.

Come poteva l'istituzione riconoscere tale novità senza

avviare processi di autotrasformazione dagli esiti imprevedibili? L'aristocratico canonico Walter Map, rappresentante di re Enrico II Plantageneto al concilio lateranense del 1179, l'aveva ben compreso:

Costoro mai hanno dimore stabili, se ne vanno due a due a piedi nudi, vestiti di lana, nulla possedendo, ma mettendo tutto in comune come gli apostoli, seguendo nudi il Cristo nudo. Iniziano ora in modo umilissimo, perché stentano a muovere il piede; ma qualora li ammettessimo, ne saremmo cacciati.

Il *genus clericorum* non accettò di mutare, anzi si arroccò a difesa dei propri caratteri. Nel 1184 a Verona papa Lucio III con la decretale *Ad abolendam* sanzionò l'irrigidimento istituzionale, confondendo nell'indistinto universo dell'eterodossia espressioni di religiosità tra loro nient'affatto omogenee: «In primo luogo decidiamo che siano colpiti da perpetua scomunica Catari e Patarini e coloro che, mentendo, si dicono Umiliati e Poveri di Lione, Passagini, Giosefini, Arnaldisti». Per alcuni di tali gruppi e chiese la scomunica si poteva giustificare. Ma perché individui che vivevano semplicemente ed evangelicamente in armonia con la tradizione teologica cattolica subirono l'anatema? La ragione stava nel fatto che i seguaci di Valdesio, unitamente agli umiliati, persistevano nell'esercizio non autorizzato della predicazione, fatto che era di per sé sufficiente ad attestare una deviazione ereticale, come documenta la stessa decretale là dove precisa: «Annodiamo con uguale vincolo di perpetua scomunica tutti coloro che avranno la presunzione di predicare sia in pubblico sia in privato, pur avendone ricevuto la proibizione, oppure non essendo stati inviati, al di fuori di ogni autorizzazione ottenuta dalla sede apostolica oppure dal vescovo del luogo».

Insomma, nell'arco di un decennio circa, si consuma la possibilità di un'integrazione istituzionale dell'intuizione religiosa di Valdesio: il quale si batte con costanza e fermezza per mantenere i suoi discepoli nella linea di ortodossia scelta sin dagli inizi, conservando forse la speranza di un superamento delle incomprensioni e delle tensioni con l'organismo ecclesiastico egemone. Nonostante la condanna papale, il movimento valdese continua la sua espansione in varie direzioni: verso il Mezzogiorno di

Francia, nel Settentrione d'Italia e in alcune regioni di Germania. Noi ignoriamo quale applicazione abbia avuto la decretale *Ad abolendam*. Sappiamo invece con certezza che i seguaci di Valdesio proseguirono nel loro impegno di predicazione ortodossa prima, durante e dopo la crociata contro gli Albigesi. Nel Mezzogiorno di Francia, nel cuore dell'area catara, essi si radicarono in molti luoghi: stabilirono centri di culto e di studio, svilupparono attività caritative e assistenziali, produssero libri, realizzarono persino un loro cimitero, celebrarono la Santa Cena e propri riti, proseguirono nella polemica antidualista sulle piazze e nelle chiese. In Italia settentrionale le cose andarono diversamente: i gruppi valdesi sono assai più articolati, non si oppongono ai catari, vivono talvolta in comune con altri dissidenti. Anche qui stabiliscono raccordi con realtà cittadine. In particolare, a Milano, prima del 1196, ottengono dall'organismo politico-amministrativo locale un terreno su cui costruire una propria sede (*schola*) per le riunioni di culto e di annuncio dell'Evangelo: probabilmente questa fu la sede di coloro che saranno definiti «quelli del prato» (*illi de prato*). Da queste prime informazioni si può già intuire che il movimento valdese conosce assai presto orientamenti differenziati che Valdesio cercherà inutilmente di mantenere uniti e, soprattutto, coerenti alle sue convinzioni. Non vi riuscirà: nel 1205 circa, essendo il Lionese ancora in vita, si attuerà una spaccatura dolorosa con una parte consistente dei valdesi di Lombardia, che daranno vita a un gruppo autonomo detto appunto dei poveri di Lombardia (*pauperes Lombardi*). Quell'anno e quella spaccatura aprono una crisi del movimento che avrà evoluzioni importanti nel giro di pochi anni.

Valdesio muore, non sappiamo in quale luogo, presumibilmente tra il 1205 e il 1207, conoscendo l'amarezza dello scisma lombardo e senza aver risolto il problema dei rapporti con la chiesa cattolico-romana. Fedele all'ortodossia e alla chiesa del Cristo, egli aveva assistito a un progressivo distacco di una parte dei suoi seguaci dalla sua linea teorica e pratica: alcuni avevano incominciato a rifiutare le gerarchie ecclesiastiche giudicate peccatrici e malvagie, sostituendosi ai sacerdoti nella somministrazione di sacramenti quali il battesimo, l'eucarestia e la penitenza;

altri si erano strutturati in gruppi e comunità che non rispettavano i caratteri istituzionali e ideali voluti dal fondatore (scegliendo di darsi una certa gerarchia interna e dedicandosi al lavoro manuale). I problemi che l'eredità di Valdesio lasciava, furono affrontati in modo diverso secondo le diverse interpretazioni che quell'eredità consentiva. Il principale interprete del valdismo originario, Durando d'Osca, a seguito di una disputa teologico-dottrinale svoltasi a Pamiers alla presenza di autorevoli prelati, tra cui Diego vescovo d'Osma (amico e collaboratore di Domenico di Caleruega), e di numerosi predicatori cistercensi, nel 1207 intravide la possibilità che venisse riconosciuto finalmente il nucleo essenziale dei propri intendimenti religiosi. In effetti, nel 1208 Innocenzo III confermò a Durando e ai suoi compagni la missione apostolica, creando l'illusione che tale atto avrebbe spinto tutti gli altri fratelli valdesi a ricomporre la comunione con Roma. Nacque un nuovo ordine religioso detto dei poveri cattolici (*pauperes catholici*), che cercò attivamente di realizzare il sogno di una completa reintegrazione dei valdesi nell'organismo ecclesiastico. Un qualche successo fu conseguito: a Milano «quelli del prato» e, forse ancora nell'Italia padana, il gruppo di Bernardo Primo si allinearono con i poveri cattolici. In particolare, quest'ultimo ricevette dalla sede romana nel 1210 un documento che lo costituiva in ordine religioso chiamato dei poveri riconciliati (*pauperes reconciliati*).

La linea di ortodossia proveniente da Valdesio stesso si era dunque affermata? In certo modo sì: le bolle pontificie per poveri cattolici e poveri riconciliati si aprivano entrambe con il testo dell'antica professione di fede e del contestuale proposito di vita accettato da Valdesio nella sinodo di Lione del 1180. Tuttavia, qualche significativo intervento curiale velava e persino occultava l'originario slancio apostolico di Valdesio e compagni: il diritto/dovere della predicazione per chi, indipendentemente dallo *status* personale, si faceva apostolo del Cristo era obliterato a favore della riaffermazione del diritto esclusivo dell'annuncio in dipendenza da un incarico ricevuto dal papa e consentito dall'ordinario diocesano. Questo per Durando d'Osca e soci, di cui si sottolineava la qualità di chierici

istruiti (*cum ex magna parte clerici sumus et pene omnes litterati*). Il gruppo di Bernardo Primo sembra porsi su un piano di maggior resistenza nei confronti della curia romana, ottenendo la conservazione di alcuni simboli e idee forti valdesi: la sottomissione al magistero dell'unico e autentico maestro, Gesù Cristo, e del suo vicario, il papa; il mantenimento dei sandali valdesi ad attestare la condizione di predicatori; la salvaguardia dell'originaria missione di predicazione e di reclutamento di nuovi predicatori. Nonostante il riconoscimento pontificio e il tentativo di radicamento in varie realtà, poveri cattolici e poveri riconciliati dovettero affrontare difficoltà e opposizioni a livello locale, oltre che la concorrenza dei nuovi e presto potenti ordini mendicanti francescano e domenicano. I secondi ebbero un'esistenza più breve: già prima della metà del XIII secolo non avevano più fatto adepti e i sopravvissuti si erano inseriti in qualche ordine religioso. I primi perdurarono fino a quando nel 1256 furono accorpati con altri ordini nella nuova grande famiglia mendicante degli eremiti di Sant'Agostino.

Abbiamo sinora seguito sviluppi ed esiti di quella che è stata suggestivamente definita «l'ala destra del movimento valdese» (Kurt-Victor Selge). Quale invece il destino del *centro* valdese? Con centro valdese indichiamo coloro che le fonti qualificano come poveri di Lione, oppure come poveri ultramontani, ma che propriamente nel 1218 sono appellati come compagni di Valdesio (*socii Valdesii*). La loro esistenza indica che il disegno di Durando d'Osca era fallito, rimanendo parziale il numero delle adesioni di valdesi alla comunione con Roma. Dopo le fratture del 1205 e le defezioni del 1208-1210, a cui si deve aggiungere la complicazione della morte del Lionese, al movimento valdese si poneva l'esigenza di cercare di ricomporre dissidi e lacerazioni, in rapporto forse anche all'accentuarsi della repressione ecclesiastica. Così nel 1218 i resti di coloro che si sentivano parte della «società di Valdesio» (*societas Valdesiana*) si incontrarono a Bergamo coll'intento di trovare una nuova unità. La «società dei fratelli ultramontani» (*societas fratrum Ultramontanorum*) si presentò come l'interprete delle volontà del fondatore: ruolo che non venne

contestato dall'altro interlocutore, la «società dei fratelli italici» (*societas fratrum Ytalicorum*), a sua volta interprete di certo radicalismo lombardo (*certo* radicalismo lombardo perché non abbiamo la sicurezza assoluta che essa coincida con i poveri lombardi).

A circa un decennio dalla morte la figura di Valdesio era di nuovo al centro dell'attenzione, ma con assai diversa rilevanza. Per gli ultramontani rappresentava ancora il modello ideale, quasi il criterio discriminante di appartenenza o di non appartenenza alla «società valdesiana». Per loro il significato provvidenziale della conversione del ricco *burgensis* lionese non poteva essere discusso: «Diciamo che Valdesio è nel paradiso di Dio», aveva affermato a Bergamo l'ultramontano Pietro *de Relana*, aggiungendo che, qualora gli italici non avessero avuto la stessa ferma convinzione, non si sarebbe potuto avere «pace» con loro. Di assai diverso tenore è la risposta degli italici, i quali ritenevano che Valdesio si sarebbe salvato soltanto se avesse dato soddisfazione a Dio, prima della morte, di «tutte le sue colpe e offese». La figura del Lionese subisce qui un primo consistente ridimensionamento, che è l'avvio di un processo di obliterazione di colui che aveva pur dato vita al movimento valdese. Valdesio sarà dimenticato o messo in secondo piano, mentre rimarrà assai viva la sua intuizione originaria: l'idea forte del farsi apostoli del Cristo. Nascerà così il mito della discendenza dei valdesi dai primi apostoli: un mito variamente interpretato, ma sempre alimentato a giustificare e legittimare coloro che, oramai nella clandestinità, ritenevano di predicare la verace fede cristiana. Valdesio sarà invece presente nella memoria storica di inquisitori e polemisti cattolico-romani in qualità di autore della più tignosa eresia. Di qui passerà nella storiografia protestante nella veste di uno tra i «testimoni della verità» repressa nell'oscura età di dominio papale, anche se nel piccolo mondo riformato dalle valli alpine italiane e francesi il suo ruolo di iniziatore dei valdesi sarà spesso contestato a favore del persistente mito delle origini apostoliche: un mito assai più fascinoso e fondante.

GLI UMILIATI: UNA BREVE AVVENTURA ERETICALE

Più o meno negli stessi anni in cui a Lione Valdesio viveva la sua crisi religiosa e maturava la decisione di farsi povero missionario del Cristo, al centro della pianura padana taluni fermenti evangelici stavano assumendo una fisionomia peculiare. Verso la fine del XII secolo o nei primissimi anni del Duecento l'anonimo scrittore del *Chronicon universale* di Laon ne parlava nel seguente modo:

> Vi furono nelle città di Lombardia alcuni cittadini che, rimanendo nelle case con le loro famiglie, sceglievano un modo di vivere religiosamente, si astenevano da menzogne, giuramenti e liti, contenti di una veste semplice, difendendo la fede cattolica. Costoro si recarono dal papa [Alessandro III] chiedendo la conferma del proprio proposito di vita. Il papa concesse loro di fare ogni cosa in umiltà e onestà, ma interdisse in modo particolare di tenere riunioni e proibì rigorosamente di osare di predicare in pubblico. Essi non osservarono a lungo questi obblighi. Quindi, divenuti disobbedienti, furono per molti occasione di scandalo e di rovina per se stessi.

Il parallelismo con la vicenda dei poveri di Lione sembra perfetto: stesso desiderio di veder riconosciuto dal vertice della cattolicità il proprio impegno religioso, stesso apprezzamento papale per gli intenti evangelico-pauperistici, stesso rifiuto della richiesta di predicare. Il parallelismo si prolunga nella decisione di Lucio III del 1184: nella decretale *Ad abolendam* gli umiliati sono accostati ai poveri di Lione nella condanna, colpiti gli uni a fianco degli altri da anatema e giudicati eretici. Tale condanna favorirà poi certi avvicinamenti tra loro e con altri eretici: nel 1203 in una casa del contado veronese vivevano in comune umiliati, poveri di Lione e catari. Ma questo è probabilmente un caso estremo: i caratteri iniziali e le successive evoluzioni

dell'esperienza umiliata non si confondono nel mondo dell'eresia, né si pongono in radicale autonomia rispetto alle istituzioni ecclesiastiche. L'autonomia ci fu, ma nel pieno rispetto della tradizione cattolica e delle gerarchie di chiesa. Essi furono dichiarati eretici in modo affrettato, con tutta probabilità, poiché avevano persistito nell'ufficio non autorizzato della predicazione. Ci volle il pontificato di Innocenzo III per capire che la loro collocazione in area eterodossa non si giustificava affatto. Alla fine del 1198 o agli inizi del 1199 due rappresentanti degli umiliati si recarono presso la curia romana per cercare la via del proprio reinserimento nel corpo ecclesiastico. Il papa, generalmente assai attento a ciò che di autenticamente cristiano esprimessero i vari movimenti religiosi, a partire dal 1201 emanò una serie di bolle che via via regolarono la strutturazione del nuovo ordine religioso. Ne riparleremo. Torniamo ora, per un momento, sulla testimonianza dell'Anonimo di Laon. In essa si rileva che gli umiliati erano cittadini i quali, pur continuando a risiedere in famiglia, avevano spontaneamente scelto di vivere secondo rigorosi principi etici con momenti di culto e di annuncio evangelico comuni. Questa è l'immagine che si è imposta nella storiografia, benché le origini degli umiliati rimangano incerte (non essendovi un preciso iniziatore) e i primi sviluppi, da altre fonti, appaiano assai meno unitari di quanto di norma si pensi.

Le origini vanno senza dubbio collocate nell'ambito delle spontanee manifestazioni di religiosità laicale che nel corso del XII secolo si moltiplicano in forme diverse: nel collegamento con chiese e monasteri (collegamento che può assumere dimensioni istituzionali attraverso atti di *redditio, dedicatio, oblatio, offersio, conversio*) o nell'impegno individuale e comunitario in opere assistenziali e ospedaliere. Sappiamo anche che nella pianura padana vi erano laici che frequentavano le cerimonie di culto e di preghiera celebrate nei monasteri, nel pieno della notte muovendosi dalle proprie case: e questo già negli anni trenta del XII secolo. È possibile dunque che gli umiliati partecipassero delle varie tensioni religiose che attraversavano il mondo padano, fin dalle origini dedicandosi a impegni diversificati e secondo modalità di vita non meno diverse. Vi erano

coloro che stavano nelle proprie case, ma vi erano pure coloro che si costituivano in gruppi più o meno grandi e che si occupavano di lavori artigianali oppure agricoli, in città e in campagna. Prima del 1183 gli umiliati possedevano una «casa» nella località rurale di Frassineto Po, non lontano da Casale Monferrato, passata in proprietà dei cistercensi. Nel 1180 gli umiliati richiedono e ricevono dall'ordinario diocesano la concessione della chiesa e ospedale di Bardonezza nell'episcopato piacentino. Ciò non toglie comunque che le prime esperienze possano essere state condotte in prevalenza nelle città (come vorrebbe l'Anonimo di Laon).

Anche dopo la condanna del 1184 gli umiliati continuano a crescere, ricevendo persino privilegi dalla sede apostolica: nel 1186 Urbano III rinnova ai *fratres regulari vita professi* di San Pietro di Viboldone la protezione papale. Ma si noti l'espressione usata nella bolla che evita di menzionare il nome di umiliati. Si tratta in effetti di un artificio necessario fin a quando l'accusa di eresia pendeva su quel nome. Lo stesso Innocenzo III, al quale si deve la riconciliazione definitiva e la strutturazione canonistica degli umiliati, eviterà di ricorrere a quel nome nei documenti ufficiali sin al 1211. Ciononostante o, forse, grazie a ciò, i religiosi lombardi crescono in numero di aderenti e di sedi. Alla fine del XII secolo sono presenti nelle diocesi di Milano, Como, Pavia, Brescia, Bergamo, Piacenza, Lodi e Cremona, con prolungamenti verso il Piemonte e il Veneto. Una nota testimonianza del 1216 risalente a Giacomo di Vitry, prelato transalpino originario della diocesi di Namur, elogia gli umiliati per la loro attività antiereticale in una città come Milano, pullulante di eretici e di eresie: tuttavia essi, pur dopo l'approvazione pontificia della loro *religio*, continuavano da certuni a essere chiamati *patareni*, eretici. Le antiche ambiguità, a livello locale, non si erano risolte. Diffidenze e astio consolidati perduravano forse presso quella parte di clero che non si era adattata alle nuove forme di religiosità. Più libero lo sguardo del prelato straniero, già in patria sensibile alla religiosità laicale, il quale ammira ed esalta un ordine relativamente giovane, attivo, animato da zelo missionario e in piena espansione:

Sono chiamati umiliati coloro che, lasciando ogni cosa per il Cristo, si radunano in diversi luoghi, vivono del lavoro delle loro mani, predicano con frequenza la parola di Dio e volentieri l'ascoltano, perfetti e stabili nella fede, efficaci nelle opere. Siffatta religione si è tanto moltiplicata nell'episcopato milanese che ha creato centocinquanta congregazioni conventuali di uomini da una parte, di donne dall'altra, senza contare coloro che rimangono nelle proprie case.

Pur considerando che il dato numerico fornito dal futuro vescovo di Acri non debba essere preso alla lettera, occorre notare la straordinaria diffusione raggiunta in diocesi di Milano, basata su una fitta rete di insediamenti, è pensabile, di non grandi dimensioni conventuali. Su tale diffusione sappiamo pressoché nulla per i primi decenni. Qualcuno ha pensato che essa sia il frutto di un reclutamento tra individui degli strati più bassi della popolazione spinti a consociarsi in comunità religiose per difendersi dall'oppressione e dallo sfruttamento dei primi imprenditori «capitalisti» dell'industria laniera e, per altro verso — si può aggiungere —, dei proprietari fondiari. La tesi è affascinante, ma non sostenuta da solide basi documentarie. D'altro canto, anche chi obietta che nelle comunità umiliate entrassero ricchi cittadini, nobili e chierici, lo fa su labili tracce rinvenibili in fonti eterogenee. Insomma, il problema intorno alle origini sociali e alle eventuali spinte ideologiche rimane aperto, benché risulti abbastanza improbabile che i poveri, nati e vissuti nella povertà, generino un movimento fondato sulla povertà volontaria per il Cristo. Quest'ultimo rilievo non osta a una successiva immissione tra gli umiliati, già in qualche modo strutturati, di individui provenienti anche da ceti inferiori della società: quella che appare un'eccezionale crescita (centocinquanta congregazioni conventuali, senza considerare coloro che proseguivano a vivere con la propria famiglia, dice Giacomo di Vitry: e il dato non può non impressionare), lo lascia pensare. Forse uno degli elementi dell'attrazione esercitata dagli umiliati fu proprio la loro libertà di reclutamento: in strati sociali pure che tradizionalmente venivano esclusi dalla carriera chiericale o dalla professione monastica, oppure che preferivano la dignità di membro di

un ordine all'imperfezione della condizione di converso nel monachesimo cistercense.

Fu un indubbio merito storico di Innocenzo III l'aver trovato le strade istituzionali non solo per sottrarre gli umiliati all'area dell'eresia, ma per dare una fisionomia articolata che recepisse la pluralità di forme di vita religiosa tra loro presenti. Certo, gli umiliati fecero il primo passo, inviando loro delegati alla curia romana e consentendo al papa di avviare le procedure necessarie alla soluzione di un'annosa questione. La soluzione prese corpo a partire dal 1201: una serie di bolle articolò la nuova formazione religiosa secondo un triplice ordinamento corrispondente alla diversa condizione di chierico, di laico non sposato (uomo e donna) vivente in comunità e di laico sposato abitante in casa propria. Fu data soluzione anche al problema della predicazione dei laici e delle riunioni di culto:

Sarà vostra abitudine che ogni domenica vi raduniate per ascoltare la parola di Dio in un luogo adatto, dove uno o più fratelli di provata fede e di sperimentata religione, che «siano potenti nelle parole e nelle opere», con l'autorizzazione del vescovo diocesano propongano una parola di esortazione [*verbum exhortationis*] a coloro che si siano radunati per ascoltare la parola di Dio, ammonendoli e incitandoli a costumi onesti e a opere di pietà, in modo tale che non parlino degli articoli della fede e dei sacramenti della chiesa.

Il provvedimento di Innocenzo III, benché in un certo senso aggiri l'ostacolo della predicazione laicale, aveva una precisa e dirompente portata, se nella stessa bolla egli si premura di vietare ai vescovi di frapporre ostacoli o impedimenti al libero esercizio dell'annuncio di carattere etico-religioso, poiché «secondo l'Apostolo lo spirito non deve essere estinto» (I Tessal., 5, 19). Insomma il papa prevedeva il perpetuarsi a livello locale di resistenze, che in effetti si ebbero. Gli umiliati, «uomini santi e donne religiose», nonostante che fossero i soli a opporsi in Milano agli eretici, ancora a quindici anni dall'approvazione pontificia, da taluni erano ritenuti patarini: fors'anche nel ricordo di una scelta di ortodossia che, qualche anno prima, non era stata di tutti gli umiliati.

QUATTROMILA CATARI: ARTICOLAZIONI E CRISI DELLE CHIESE DUALISTE

Alla metà del Duecento frate Raniero Sacconi, un domenicano che in precedenza era stato per diciassette anni in contatto ravvicinato con i catari e cataro lui stesso, nota — quasi per esorcizzare il pericolo ereticale — che «in tutto il mondo non vi sono più di quattromila catari tra uomini e donne». Col termine di catari egli probabilmente indicava i perfetti, coloro che avevano ricevuto il sacramento del consolamento e che di conseguenza conducevano un'esistenza ascetica e spirituale. Com'è noto, risulta arduo stabilire l'attendibilità dei dati quantitativi forniti in un'età prestatistica: essi sono indicatori di grandezza dal valore ampiamente generico e tali vanno presi. Il numero di quattromila è ulteriormente suddiviso dal Sacconi in riferimento alle varie chiese dualiste sparse in Occidente e in Oriente, disegnando una geografia del catarismo che suscita una qualche sorpresa. Nel secondo quarto del XIII secolo il suo centro non è nella penisola balcanica, né nel Mezzogiorno di Francia: l'area di maggiore concentrazione e diffusione è nella pianura padana. I membri della chiesa di Concorezzo sono più di mille e cinquecento, quelli della chiesa di Desenzano circa cinquecento, quelli di Mantova duecento, quelli di Vicenza un centinaio: in più bisogna contare i centocinquanta membri di quella che un tempo era stata la chiesa di Francia trasferitisi in Verona e in altre località della «Lombardia». Le chiese di Firenze e della valle di Spoleto raggiungevano il centinaio di perfetti. La crisi del catarismo francese è confermata dall'esaurirsi degli appartenenti alla chiesa di Agen e dal complessivo numero di duecento perfetti per le chiese di Tolosa, di Albi e di Carcassone. Non migliore appare la situazione nei Balcani: la chiesa dei Latini di Costantinopoli ha cinquanta perfetti; le altre chiese di «Sclavonia», di Filadelfia, dei Greci di Costantinopoli, di

Bulgaria e di Dragovitza raggiungono globalmente la cifra di cinquecento catari.

Sia in Oriente, sia in Occidente la repressione antiereticale aveva dato risultati rilevanti. Soltanto nell'Italia centro-settentrionale talune peculiari condizioni socio-politiche avevano consentito al catarismo di mantenere dimensioni non trascurabili. Non si tratta tanto del risultato della presunta alleanza tra ghibellismo e catarismo, oppure dell'improbabile protezione da parte dei ceti dirigenti comunali verso i predicatori dualisti. Si tratta invece dello spazio che lasciava ai «buoni cristiani» l'intransigente volontà di autonomia giurisdizionale degli organismi alla guida di città e borghi: i «buoni cristiani» non accumulavano patrimoni fondiari, né pretendevano di esercitare diritti signorili di sorta, né intervenivano in alcun modo nella vita pubblica. Non c'era ragione di preoccuparsi della loro presenza, né di adeguarsi alle pretese delle gerarchie ecclesiastiche. E ciò fu possibile fin a quando le gerarchie ecclesiastiche non compresero la necessità di richiamare imperativamente le autorità civili al dovere di ortodossia. Fu una consapevolezza nata e affermatasi lentamente tra le mille difficoltà poste da una situazione politica frammentata e dinamica. Che il problema ereticale abbisognasse di una soluzione, per dir così, politica si era già intravisto durante il contrastato periodo di lotte tra Federico I e il papato. La decretale *Ad abolendam* del 1184 stabiliva la scomunica per «conti, baroni, rettori e consoli delle città e degli altri luoghi», i quali, nonostante le sollecitazioni dei prelati, non avessero fatto proprio l'impegno repressivo antiereticale: le loro terre sarebbero state sottoposte a interdetto. Tali provvedimenti venivano presi nella convergenza del «vigore ecclesiastico» e della «fortitudine imperiale». Non molto dopo il papato provvide ad articolare e inasprire la normativa contro gli eretici, progressivamente determinando il quadro giuridico di isolamento e di criminalizzazione degli eterodossi veri e propri, nonché dei loro figli e parenti e di tutti coloro che in vario modo li favorissero. L'obiettivo successivo fu di far accettare in pieno ai detentori dei poteri costituiti l'orizzonte di ortodossia e la connessa strategia antiereticale. Nel Mezzogiorno di Francia la lotta fu trasformata in crociata. Nell'Italia centro-settentrionale, dove

una decisione del genere non sarebbe stata possibile, si scelsero altre strade meno dirompenti, ma non meno efficaci.

Il momento decisivo sembra da riferire al cosiddetto moto dell'Alleluia, che intorno al 1233 vide per la prima volta vivacemente impegnati i membri dei nuovi ordini mendicanti, domenicani e francescani, in una campagna moralizzatrice e pacificatrice. I temi, diffusi attraverso una predicazione fortemente innovativa nei metodi e nelle tecniche, si prestavano a essere favorevolmente accolti. Condannando duramente l'attività feneratizia, criticando il lusso, invitando a superare discordie e lotte intestine, si ponevano le basi per ottenere un largo consenso necessario per l'ulteriore tema propagandistico, la lotta contro eretici ed eresie. Eretici ed eresie venivano inclusi tra le ragioni di malessere, e la loro sconfitta rientrava nelle finalità da conseguire per una generale pacificazione e normalizzazione della convivenza. Ma, si noti, i messaggi dei predicatori mendicanti non rimanevano a livello di parola pronunciata: i frati operarono perché quei messaggi si traducessero in precise norme da inserire negli statuti comunali. Contestualmente le realtà che resistevano erano piegate con la minaccia o la messa in atto di scomunica e interdetto. Città e borghi erano così proiettati nella loro globalità nell'area dell'eresia con interruzione delle celebrazioni liturgiche e dell'amministrazione dei sacramenti. La resistenza poteva essere soltanto momentanea, eccezion fatta per organismi politici assai potenti e autosufficienti. Per gli altri l'adesione all'orizzonte di ortodossia diveniva condizione di esistenza.

In parallelo gli ordini mendicanti si assunsero il compito di rendere operante una pastorale che ridesse credibilità alle istituzioni ecclesiastiche: presentandosi con un volto rinnovato e libero da consolidati legami, stabilendo raccordi privilegiati con i ceti eminenti, acquisendo prestigio presso i ceti subalterni, indicando valori e comportamenti atti a mediare i conflitti e a irrobustire prevalenze sociali e forme di potere. Invero, il processo non fu lineare, né privo di contrasti e di contraddizioni: l'esito fu comunque di incanalare e disciplinare energie secondo modelli universalmente validi. Furono usati strumenti raffinati e simboli

vincenti: il mito dei nuovi santi, quali un Francesco d'Assisi; la riflessione di grandi pensatori mediata attraverso forme comunicative di indubbia suggestione, quali la predicazione costruita intorno agli *exempla* (brevi narrazioni che davano concretezza e immediatezza al messaggio). I frati utilizzarono la parola per convincere e ottenere consenso: le loro grandi chiese furono lo spazio della parola, e quando non furono sufficienti a contenere la folla, si ricorse alle piazze cittadine. La sfida a livello istituzionale e a livello di massa prese impreparati i catari: prima ancora di capire che cosa stesse succedendo, essi si ritrovarono isolati e in pericolo.

Eppure, poco prima della metà del Duecento nella pianura padana i perfetti dualisti sembravano ancora tanti: più di duemila (si pensi però, per un indicativo confronto, che i frati Minori verso il 1221, a dieci anni dalla fondazione dell'ordine, superavano il numero di tremila). Il numero relativamente elevato si giustificava in rapporto al passato: a un periodo, dagli anni settanta del XII secolo agli anni venti del Duecento, durante il quale la chiesa cattolico-romana faticosamente aveva cercato, trovandola infine, la strada per uscire da una difficile situazione.

Pressoché tutti gli storici concordano nell'attribuire a Innocenzo III la svolta decisiva: da un lato, reintegrando nel corpo della cattolicità quei gruppi che erano disposti a mettersi al servizio della chiesa, che ne accettavano regole e imposizioni, e, d'altro lato, incrementando la violenza repressiva nei confronti degli eretici ostinati e irricuperabili. Innocenzo III aveva anche compreso lucidamente che la lotta antiereticale sarebbe stata decisa dalla capacità dell'istituzione di riaffermare la propria legittimità cristiana attraverso atti di lungimirante comprensione verso le esperienze «autenticamente» evangeliche, non meno che attraverso un più efficace inquadramento dei fedeli. Durante il suo pontificato avvengono fatti e sono prese decisioni assai importanti, basilari: soprattutto l'autorità pontificia si espresse in tutta la sua potenza e pienezza. Così non solo gli umiliati escono dall'area eterodossa e importanti settori del valdismo si ricongiungono nella comunione con Roma, ma possono prendere corpo iniziative cristiane, più o meno note, destinate a lasciare segni duraturi nella vicenda reli-

giosa ed ecclesiastica del basso medioevo: da Domenico di Caleruega nasce l'ordine dei frati Predicatori, da Francesco d'Assisi l'ordine dei frati Minori. Agli inizi del Duecento la «vita apostolica» e la «povertà evangelica» — le idee guida del movimento religioso del XII secolo — conoscono rinnovate interpretazioni e attuazioni nel collegamento precipuo col papato, ridando credibilità e legittimità cristiana a gerarchie e istituzioni ecclesiastiche che dal loro interno non erano riuscite a elaborare proposte pastorali capaci di andare al di là di un'ordinata e ordinaria gestione di sacramenti e riti. Con Minori e Predicatori, con gruppi di eremiti e di penitenti, con confraternite e comunità assistenziali la chiesa cattolico-romana entrò nel vivo dell'esistenza degli uomini: e vi entrò per mezzo di individui e formazioni dal volto «santo» che nella chiesa si riconoscevano e la chiesa difendevano (nonostante gli inevitabili e contingenti conflitti rientranti in una normale dialettica tra enti).

Quando all'inizio degli anni trenta del XIII secolo i catari e gli altri eretici dovettero affrontare l'offensiva massiccia di forze cattolico-romane in crescita, furono costretti a un ripiegamento e interpretarono in chiave etico-escatologica quell'offensiva che per loro significava ulteriori repressioni e violenze. Capirono che i loro avversari religiosi ancora una volta ricorrevano alla forza per combattere i «pacifici» seguaci del Cristo; ma, per quanto è dato di sapere, non compresero i mutamenti strutturali in atto. L'Alleluia era il primo segnale che la repressione sarebbe stata d'allora in poi sempre più raffinata e istituzionale. Non è caso che la costituzione di un «tribunale della fede» direttamente dipendente dalla sede romana fosse affidato ai frati Predicatori, a cui furono affiancati qualche tempo dopo i frati Minori. I principali attori del rinnovamento erano al tempo stesso i gestori della repressione inquisitoriale: a riprova della stretta complementarità dei due momenti. Le file dei catari conobbero le prime defezioni: qualcuno di loro passò tra i figli di Domenico e divenne inquisitore. Il secondo santo (secondo per sequenza cronologica) dell'ordine dei Predicatori fu frate Pietro di Verona che la «leggenda» vuole di famiglia catara e caduto nell'espletamento delle sue funzioni inquisitoriali nel 1252

sotto i colpi di sicari prezzolati dagli eretici: il papato con la canonizzazione di frate Pietro, ovvero san Pietro martire, non intese santificare la repressione, ma, tra l'altro, mostrare un modello di «redenzione» dall'eresia, di resistenza alle lusinghe degli ambienti eterodossi e di possibilità di vita santa al servizio della chiesa anche per chi se ne era allontanato o ne era stato allontanato. Si pensi che fin dal 1246 Innocenzo IV aveva concesso, dietro richiesta del priore dei Predicatori milanesi, la riduzione del periodo di noviziato per gli eretici convertiti accolti nell'ordine domenicano. Nel 1250 Raniero Sacconi apertamente dichiarava, nel suo scritto antieterodosso, di essere stato «un tempo eresiarca» prima di divenire sacerdote nell'ordine dei Predicatori.

La chiesa cattolico-romana sorreggeva dunque la strategia mirata all'eliminazione dell'eresia con momenti tattici flessibili e intelligenti. Si potrebbe dire che l'obiettivo sia l'eliminazione dell'eresia ricuperando gli eretici all'ortodossia: certo, le armi di convinzione possono apparire terribili; ma torture e roghi avevano un fine paurosamente suasivo prima che punitivo. Essi dovevano convincere gli ostinati del loro errore, ovvero, meglio, convincere gli eretici a riconoscere pubblicamente il loro errore. L'inquisizione non pretende di entrare nell'intimo di coloro che persegue: da costoro pretende una disponibilità ad adeguarsi al conformismo religioso, a dimostrarsi come gli altri, a rinunciare alla loro diversità critica. Testimonianza sicura di tale tipo di conversione è la collaborazione col «tribunale della fede»: rinnegare i precedenti errori significava fornire informazioni precise non sul proprio pensiero o sulle proprie convinzioni dottrinali, significava invece *raccontare* la propria anteriore vita fornendo il massimo delle informazioni sugli eretici incontrati e sulle persone avvicinate. In linea di principio l'inquisitore non doveva discutere con l'accusato di eresia intorno a problemi di fede, doveva da questi «sapere» la sua decisione di conformarsi o di non conformarsi ai *mandata ecclesiae*, alla volontà della chiesa cattolico-romana. Non è caso che le procedure inquisitoriali riguardanti gli interrogatori degli imputati avvenissero protette dal segreto e che invece gli atti finali fossero pubblici: pubblica la lettura delle sentenze, pubblico l'annuncio delle

pene, pubblica la loro esecuzione. Tali atti servivano a riaffermare la «verità» e il diritto dell'istituzione ecclesiastica di difenderla e di farla prevalere mediante una ritualità solenne ed emotivamente impressionante. Lo stesso estremo rito di morte — il rogo — aveva il significato di sanzionare il risanamento di una realtà malata, di ricomporre un universo di verità violato e lacerato dall'errore. All'errante erano offerte tutte le strade del ricupero, purché egli rinunciasse al suo passato e si identificasse nei suoi persecutori, divenendo a sua volta persecutore di coloro che rimanevano nell'errore.

Siffatta logica aveva rigorose motivazioni e coerenti conseguenze, anche se non sempre l'azione degli inquisitori riuscì a mostrarsi in una prospettiva di legittimità, soprattutto quando il comportamento «santo» dell'eretico davanti alla pena facesse emergere le contraddizioni della repressione ecclesiastica. Gli studi sull'inquisizione medievale non hanno ancora delineato con sufficiente chiarezza linee e cadenze cronologiche dell'attività inquisitoriale nelle varie parti d'Europa. La documentazione non aiuta nell'individuazione di tempi e quantità della repressione: d'altronde, stabilire il numero dei roghi e delle condanne a pene minori, che pur presenterebbe un suo non trascurabile interesse, non esaurisce la complessità del problema. Abbiamo visto che la lotta antiereticale non è fatta soltanto di decisioni estreme o di azioni violente. C'è gradualità, c'è una pluralità di zone di intervento, ci sono forme di persuasione coattiva che sfuggono a una quantificazione e che sono non meno decisive del ricorso alla pena capitale. Insomma, la repressione nelle sue dimensioni brutali non fu l'unico né il principale strumento di una strategia di medio periodo (benché essa si ponga come ultimo punto di un orizzonte coercitivo). Occorre inoltre dire che ai catari la prospettiva di finire i propri giorni terreni sul rogo non doveva costituire una minaccia affatto insopportabile e spaventosa. L'estremo sacrificio della parte corporea dell'individuo poteva addirittura rappresentare il coronamento di una vita di ascesi e di testimonianza cristiana: essi non temevano, secondo l'Evangelo, coloro che uccidevano il corpo, ma che niente potevano intorno allo spirito. La prova del rogo, per quanto terribile, completava un itinerario di perfezione

spirituale che i catari compivano seguendo la via indicata dal Cristo: attraverso il sacrificio di sé ogni uomo espiava la primigenia rottura con Dio e liberava la propria parte di divinità per raggiungere la patria celeste.

Dopo la crociata nel Mezzogiorno di Francia e l'urto dell'Alleluia, più che gli aspetti violenti della repressione chiericale il catarismo patì il progressivo isolamento a cui fu costretto: isolamento ancor più grave dal momento che l'esperienza religiosa catara muoveva parallela al fluire della vita degli uomini, quando non estranea alla dinamica delle relazioni, istituzionalizzate o spontanee, tra individui, gruppi ed enti. Ciò che inizialmente era stato un elemento di forza, alla lunga si trasformò in motivo di debolezza: l'estraneità rispetto al divenire storico, mondano, che aveva favorito l'iniziale diffusione e il radicamento dei catari, esempi viventi di evangelismo povero e spirituale, si rivelò in seguito un grave limite specialmente di fronte all'attivismo etico-religioso-sociale dei Mendicanti che sulla complessiva realtà umana riflettevano fornendo risposte ai concreti problemi che via via si ponevano nella vita privata o associata. Il fine dei catari era la liberazione delle anime-angeli imprigionate nella materia: nessun interesse per ciò che non rientrasse negli ambiti di tale finalità. Certo, i perfetti seguivano una morale rigorosa e ascetica: una morale però riservata a un gruppo ristretto, morale che si proponeva ai *credentes* come modello cui uniformarsi quando anch'essi avessero deciso di dedicarsi totalmente alla perfezione evangelica. Per i catari le leggi del mondo terreno, essendo esso ontologicamente malvagio, rispondono a un'autonoma logica di peccato: una logica da cui occorre liberarsi, essendo immodificabile ed estranea alla logica della realtà celeste. Non c'è ragione alcuna di impegnarsi in proposte e in attività cristianamente operative: siamo dunque lontanissimi dal processo integralista, di cristianizzazione del mondo, promosso dalle gerarchie ecclesiastiche cattolico-romane. Insomma, il dualismo, sia moderato sia radicale, è alieno da qualsivoglia tentazione ierocratica: anzi, non può non riconoscere l'autonomia del mondo «materiale». I dualisti si preoccupano perciò di altro, ovvero dell'altro riguardante la vera conoscenza della realtà divina,

buona, celeste. Di qui i sempre incipienti pericoli di divisioni e spaccature dottrinali.

Esemplare al riguardo è la narrazione intorno ai primi decenni della vicenda catara nell'Italia centro-settentrionale che si legge nell'anonimo trattato *De heresi Catharorum in Lombardia*, sicuramente anteriore alla metà del XIII secolo. Gli inizi unitari sotto l'unico episcopato di Marco non durarono molto. I contatti con catari orientali suscitano oscillazioni dottrinali tra un dualismo moderato e un dualismo radicale e provocano una prima frammentazione organizzativa sotto due vescovi, Giovanni Giudeo e Pietro di Firenze. I tentativi di riunificazione, ricorrendo persino alla mediazione dei confratelli transalpini, falliscono. L'elezione di due nuovi episcopi — Garatto in luogo di Giovanni Giudeo e Giovanni del Giudice in luogo di Pietro di Firenze — tra cui scegliere l'unico prelato, non dà frutti positivi. La sorte privilegia Garatto, subito però accusato di indegnità «a causa di una donna». Le divisioni si moltiplicano e nascono sei chiese:

Alcuni di Desenzano, congregatisi, elessero a loro vescovo un tale nominato Giovanni Bello, e lo mandarono oltre mare in Dragovitza per essere là ordinato vescovo — questa è ora la parte di Amizone —. Invece alcuni di Mantova con i seguaci elessero loro vescovo uno di nome Coloianni e, inviatolo in Sclavonia, dopo aver ricevuto l'ordine resse l'ufficio episcopale tra loro. Allo stesso modo dalla congregazione dei Vicentini fu eletto un altro di nome Nicola il quale, dopo essere stato mandato in Sclavonia per ricevere l'ordine, al ritorno fu considerato loro vescovo. Similmente in Tuscia furono ordinati due vescovi.

Tale divisione in sei chiese rimase stabile nell'Italia centro-settentrionale, anche se prevalsero tre fra tutte: la chiesa di Concorezzo di dottrina moderata (i cui membri furono anche detti *Garattenses* dal vescovo Garatto), la chiesa di Desenzano di dottrina radicale (i cui membri presero pure il nome di *Albanenses* forse da un vescovo di nome Albano), la chiesa di Mantova di dottrine miste (i cui membri furono designati col termine di *Bagnolenses* dal vescovo Ottone di Bagnolo). La prima, e numericamente più consistente, era presente in quasi tutta la «Lombardia»; la seconda contava adepti soprattutto in Verona e in molte città padane; la terza

era presente, oltre che in Mantova, in Brescia, in Bergamo, in Romagna e nel comitato milanese. La complessa geografia catara, comportante sovrapposizioni e diramazioni varie, rispecchiava la frammentarietà organizzativa e dottrinale, connessa con l'incapacità di creare e di mantenere un centro unificatore e direzionale. La ricchezza immaginifica del pensiero dualista e, forse, la volontà di affermazione di singoli personaggi — l'una e l'altra potevano avvalersi della molteplicità di riferimenti legittimanti in Oriente — trovarono modo di manifestarsi a più riprese, nonostante che le chiese italiane si dessero presto una struttura gerarchica.

Al culmine delle chiese c'era un vescovo coadiuvato nell'attività sacramentale e pastorale da un «figlio maggiore», da un «figlio minore» e da diaconi: tutti gli altri perfetti, uomini e donne, erano chiamati «cristiani e cristiane». Alla gerarchia degli ordini corrispondeva una gerarchia delle funzioni: l'«officium episcopi» consisteva nel presiedere qualsiasi rito e cerimonia (imposizione della mano, frazione del pane, preghiera), in caso di assenza del vescovo i suoi compiti erano assunti dal «figlio maggiore» o, mancando vescovo e «figlio maggiore», dal «figlio minore». I diaconi si dedicavano in particolare alla cura d'anime di catari e *credentes*. Le chiese catare avevano creato proprie strutture, propri riti, propri «sacramenti»: l'atto fondamentale era comunque costituito dall'imposizione della mano e del libro variamente definito come consolamento, battesimo spirituale e battesimo dello Spirito Santo. Fortunatamente ci è pervenuto il testo del rituale che guidava la cerimonia del conferimento del consolamento in una duplice redazione, una latina (collocabile prima del 1235-1240) e una provenzale (posteriore, degli anni 1250-1280). Il rituale latino dimostra in modo inequivocabile la sua dipendenza dalla più antica tradizione liturgica cristiana, si nutre della Sacra Scrittura e delle fonti della chiesa primitiva. D'altronde, in esso gli «eretici» si professano apertamente «veri christiani docti ab ecclesia primitiva». Il dualismo teologico non impedisce che essi fossero profondamente convinti di essere perfetti cristiani. Cristiani che meglio di altri avevano trovato la chiave di comprensione delle più profonde e nascoste verità; ma intorno a tali fondamenti non pervennero a formalizzare un quadro saldo e universalmente riconosciuto. Sempre

possibile era che qualcuno introducesse qualche novità: a frammentare, e indebolire, una presenza già variamente minacciata dall'esterno, dagli avversari di tradizione cattolica.

Negli anni novanta del XII secolo Nazario, «figlio maggiore» di Garatto vescovo della chiesa di Concorezzo, portò dalla Bulgaria alcune novità dottrinali contenute in un apocrifo di origine bogomila che va sotto il titolo di *Interrogatio Iohannis* e che nei testi inquisitoriali è definito *secretum*. Esso avrebbe rivelato le risposte date dal Cristo alle domande postegli durante la Cena dall'evangelista Giovanni «intorno all'ordinazione di questo mondo e intorno al principe e intorno ad Adamo». Invero, non si trattava di vere e proprie novità, quanto di un'estensione delle conoscenze delle dottrine del dualismo moderato: esse si affermarono presso i Concorezzesi tanto da rappresentare prima della metà del XIII secolo le «opinioni antiche», alle quali si opponevano le «opinioni nuove» sostenute da Desiderio, già «figlio maggiore» di Nazario. Con Desiderio si attua una svolta rilevante che attenua il dualismo tradizionale:

> Nazario con i suoi seguaci non credeva che il Cristo si fosse veramente nutrito di questi cibi materiali, né che fosse veramente morto e risorto. Inoltre credeva che il Cristo non avesse fatto alcun miracolo materiale nei corpi degli uomini. Invece Desiderio con i suoi seguaci credeva che veramente avesse fatto miracoli materiali (...). Inoltre Nazario crede che il Cristo non fu Dio e la stessa cosa con il Padre; invece Desiderio crede che veramente il Cristo è Dio e la stessa cosa con il Padre in essenza (...), che veramente ebbe un corpo (...) e che veramente morì in quel corpo e veramente risorse.

La forte attenuazione del dualismo a favore di un recupero della dimensione umana (e, a un tempo, divina) della figura del Cristo era forse il segno del prevalere delle influenze della religiosità occidentale e della necessità di confrontarsi con la rinnovata antropologia positiva propagandata dagli ordini mendicanti. Non si tratta però di uno sviluppo che si imponga maggioritariamente tra i catari lombardi. Sappiamo infatti che verso il 1230 tra gli *Albanenses* si attuò una divisione tra tradizionalisti e innovatori. I primi rimasero fedeli al vescovo Belesmanza, i secondi seguirono le nuove dottrine di Giovanni di Lugio, di origine bergamasca

e «figlio maggiore» della chiesa di Desenzano. Quest'ultimo fissò il suo pensiero in un «volume grande di dieci quaderni» che frate Raniero Sacconi dice di avere in suo possesso e di cui fornisce un rapido riassunto. Dalla cerchia di Giovanni proviene pure il *Liber de duobus principiis* che il Dondaine scoperse tra i codici della Biblioteca Nazionale di Firenze, una cinquantina d'anni fa. Il «figlio maggiore» della chiesa di Desenzano tentò di dare sistematicità alle concezioni del dualismo assoluto (in polemica sia contro i cattolici, sia contro i moderati della chiesa di Concorezzo), portando alle estreme conseguenze la teoria dei due principi, dei due mondi identici e antitetici, ognuno con la propria legge di rigida necessità: il Dio buono ha creato il bene, Satana il male; fra loro la lotta è eterna, essendo essi eterni; il Dio buono ha creato fuori dal tempo il regno dei suoi angeli, Satana ha creato questo mondo e non si è limitato a dare forma agli elementi preesistenti; l'esistenza del Male, in ultima analisi, comporta l'«imperfezione» del Bene.

I fermenti culturali e le ambizioni teologiche che, fra il 1230 e il 1250, attraversano gli ambienti catari italiani, da un lato, mostrano come questi siano vivacemente impegnati sul piano intellettuale; d'altro lato, sono segno di incertezza dogmatica e di bisogno di chiarezza. Tutto ciò però in una fase in cui sarebbe stata necessaria unità di intenti e determinazione precisa degli obiettivi da conseguire. L'impressione è che il catarismo viva drammaticamente il suo ambiguo rapporto con la realtà terrena: ricordare agli uomini il loro destino ultramondano di ricongiungimento con il Dio della luce non aiutava a risolvere nella quotidianità i concreti problemi talvolta urgentemente posti dalla convivenza. Il pensiero e i miti dualisti rimanevano necessariamente patrimonio di una élite, non avendo avuto modo di tradursi in una religiosità adottabile a livello collettivo. Sembra che, per altro verso, il catarismo in Occidente tendesse a strutturarsi mimeticamente rispetto alla chiesa cattolico-romana, sviluppando una pastorale e una cura d'anime (i cui rapporti con i fondamenti filosofico-teologici non sono affatto chiari): e quindi si ponesse come possibile alternativa istituzionale, come controchiesa. Soltanto la mobilitazione promossa dal papato e la repressione avrebbero bloccato allo stato iniziale le potenzialità delle chiese catare. La questione rimane

aperta. Tuttavia occorre considerare che nelle odierne province iugoslave di Bosnia ed Erzegovina, a partire dagli inizi del XIII secolo e superando ripetuti tentativi di repressione armata condotte a nome del papato dal re d'Ungheria e Croazia, si affermò una chiesa che nelle fonti occidentali è definita come dualista. Essa ebbe una struttura gerarchica con a capo il *djed*, personaggio di grande prestigio anche in campo civile (aveva il diritto di supremo giudizio nelle controversie tra il re di Bosnia e i signori locali). Gli storici sono divisi nella qualificazione di questa chiesa che durò sin verso la fine del XV secolo, quando l'invasione turca la costrinse a scomparire.

Qualcuno pensa che essa sia stata una chiesa ortodossa e autocefala, sviluppatasi sulla tradizione gaglolitica croata in opposizione alla volontà papale di latinizzazione della diocesi di Bosnia: una chiesa nazionale, dunque, contro cui l'Occidente cattolico condusse una campagna ideologica calunniosa attraverso l'attribuzione di dottrine eterodosse. Altri invece giudica i «cristiani» di Bosnia come appartenenti al grande movimento dualista proveniente dall'Oriente, ma che si alimentarono nel contatto con il catarismo occidentale. Il limite attuale delle nostre conoscenze deriva da carenze documentarie: l'approfondimento della ricerca sui «cristiani» bosniaci si rende però assolutamente necessario non solo per saperne di più su un singolo fenomeno, bensì in riferimento al catarismo nella sua globalità, per chiarire le effettive possibilità che esso si traducesse in chiesa capace di sostituirsi complessivamente in certe aree (il Mezzogiorno di Francia e l'Italia centro-settentrionale) all'organizzazione cattolico-romana. E questo non per fare la storia con i *se* — per ipotizzare una storia che non fu —, quanto piuttosto per meglio determinare natura e portata dello scontro ecclesiastico-religioso avvenuto tra la metà del XII secolo e la metà del Duecento. Il problema, in ultima analisi, è di sottoporre a verifica l'idea, lucidamente espressa da Raoul Manselli, secondo cui il catarismo sarebbe «entrato in uno svolgimento storico che non era il suo»: in un'età (fra XII e XIII secolo) nella quale la società occidentale stava scoprendo il valore positivo dell'uomo e della condizione umana, i catari sarebbero rimasti ancorati a una pessimistica concezione della creazione e della vita mondane.

Verso la metà del XII secolo il dualismo di importazione orientale si era efficacemente incontrato con le tendenze dualistiche operanti nella tradizione religiosa occidentale: aveva avuto così modo di diffondersi e di radicarsi grazie all'esemplarità dei perfetti e, forse, grazie al fascino delle nuove e immaginifiche idee: conoscenza «spirituale» e vita «spirituale» coincidevano in coloro che si facevano settatori del Cristo e della chiesa primitiva. Quali siano state in seguito le difficoltà connesse con l'ampliamento della presenza catara e con l'organizzazione in chiese, non è dato di conoscere. Difficoltà in specifico riferimento ai processi di adattamento alla società e di istituzionalizzazione, soprattutto tenendo conto dell'estraneità catara alle logiche del mondo terreno e, al tempo stesso, delle ineliminabili pressioni che simpatizzanti e seguaci sicuramente esercitarono sui perfetti e sulle loro chiese. Crociata e repressione quotidiana senza dubbio interruppero gli iniziali tentativi di organizzazione e di riflessione verso l'esterno e costrinsero a chiusure autodifensive e a dinamiche interne proprie di una minoranza minacciata: a tal proposito la questione è di sapere quale interpretazione i catari dessero della violenza che si stava abbattendo su di loro. Alcuni indizi lasciano pensare che essi non trovassero in ciò conferma della «malvagità» del mondo, bensì invece si convincessero sempre più dell'ineluttabilità della persecuzione per gli autentici buoni cristiani: l'accettazione del martirio era l'estrema prova del valore della loro scelta religiosa. Se ciò è vero — e sparse prove sembrano attestarlo —, la linea pragmatica dei catari risultò perdente, anche perché essa si legava con una «teoria», con una visione religiosa decisamente antagonistica nei confronti dell'istituzione ecclesiastica egemone. Tenendo conto dei caratteri costitutivi di quest'ultima, l'esistenza di una controchiesa era inconcepibile e inaccettabile: due *verità* non potevano assolutamente coesistere nella *christianitas*. Il tramonto del catarismo fu abbastanza rapido, nonostante talune ristrette aree di sopravvivenza. Agli inizi del XIV secolo la questione catara era stata risolta: le sacche di resistenza sarebbero state facilmente debellate dagli inquisitori.

GHERARDO SEGARELLI: L'ERETICAZIONE DEI NUOVI APOSTOLI

Nel 1294 a Parma quattro individui, due uomini e due donne, salirono sul rogo in quanto eretici dell'ordine degli apostoli. Il loro capo nello stesso anno veniva invece condannato al carcere perpetuo: Gherardo Segarelli aveva ricevuto, per dir così, un trattamento di favore? In verità, bisogna considerare che era allora sulla cattedra vescovile parmense Obizzo Sanvitali, il quale nel suo lungo episcopato aveva ben conosciuto Gherardo e i suoi seguaci. Nel lontano 1269 aveva addirittura raccomandato alla carità dei fedeli le *sorores apostolorum*, concedendo un'indulgenza di quaranta giorni a coloro che le avessero beneficiate. Non è da stupire che l'anziano prelato non se la fosse sentita di mandare al rogo l'uomo che egli aveva frequentato da tanto tempo e che forse persino aveva apprezzato. Passato alla cattedra ravennate Obizzo, il Segarelli fu finalmente condannato al rogo dal frate domenicano Matfredo nell'anno del primo Giubileo proclamato da Bonifacio VIII: era il 18 luglio 1300. L'esecuzione dell'iniziatore degli apostolici giungeva al culmine di una generale mobilitazione degli inquisitori operanti nella pianura padana decisi a porre fine a un movimento religioso che si era sottratto alla disciplina ecclesiastica. Erano passati quarant'anni dal momento in cui un giovane di modesti natali, immigrato in Parma dagli immediati dintorni, aveva deciso di farsi apostolo del Cristo. Gherardo nel corso di quel quarantennio aveva visto svolgersi la parabola e la metamorfosi della propria esperienza religiosa: nata nella piena ortodossia e mutata in eresia attraverso meccanismi messi in moto e scelte operate ai vertici ecclesiastici.

La svolta decisiva venne determinata dalla decisione dei padri conciliari riuniti a Lione nel 1274, formalizzata nel canone *Religionum diversitatem nimiam:* esso mirava a

interrompere il convulso proliferare di ordini religiosi, specialmente mendicanti, sanzionando nel contempo l'eminente funzione e posizione ecclesiastica di Predicatori e Minori. Riferendosi all'omonimo canone del quarto concilio lateranense, l'assemblea lionese proibiva la costituzione di qualsiasi nuova *religio* e imponeva che gli ordini, sorti dopo il 1215, bloccassero il loro sviluppo e la fondazione di nuove sedi, chiudendo il reclutamento e concedendo ai propri membri di trasferirsi in qualcuna delle *religiones* approvate dalla sede apostolica. Il Segarelli e i suoi seguaci non accettarono di conformarsi a tale normativa: l'atto fu interpretato come segno di tendenza all'eresia, e poco dopo si avviò il processo della loro ereticazione.

Nel marzo 1286 Onorio IV emanò la bolla *Olim felicis recordationis* che, partendo dal ricordo della decisione di Gregorio X sotto il cui pontificato si era svolto il secondo concilio di Lione, imponeva alle autorità ecclesiastiche di ricercare i membri del sedicente ordine degli apostoli obbligandoli a deporre l'abito oppure a entrare in un ordine riconosciuto, altrimenti di rinchiuderli in carcere o colpirli con altre pene. A distanza di quattro anni Niccolò IV rinnovò il provvedimento del suo predecessore, stabilendo che la facoltà di giudizio spettasse agli inquisitori: nel 1296 Bonifacio VIII ribadiva grosso modo le stesse decisioni. Gli interventi pontifici, rivolti a rendere operante l'anteriore canone lionese, trasformarono le ragioni disciplinari in motivi dottrinali: coloro che avevano disobbedito alle norme ecclesiastiche, furono proiettati nell'area dell'eterodossia (ancora una volta, occorre aggiungere). La cultura chiericale con estrema facilità poteva ricorrere al bagaglio polemistico ereditato da un passato più o meno recente. Contro gli apostolici furono rispolverate le accuse classiche: simulazione di santità, riunioni occulte, predicazione contro la chiesa romana, attentato alla fede dei semplici. Sul piano operativo gli inquisitori, muovendo da tale base ideologica, avrebbero fatto il resto. «Poiché sempre più l'errore e l'eresia degli apostolici col passare del tempo si espandevano, per autorità della sede apostolica gli inquisitori dell'eretica pravità presero a ricercare e a procedere contro loro in Italia»: scriveva il domenicano Bernardo Gui, ricordando gli effetti della mobilitazione cattolico-romana seguita alle

bolle di Onorio IV e di Niccolò IV. Questi i fatti: ma per quali ragioni tanto accanimento contro coloro che intendevano seguire la vita apostolica e la povertà evangelica?

Per cercare di chiarire l'interrogativo soccorre il *magnus tractatus* che il francescano Salimbene de Adam dedicò a Gherardo Segarelli e ai suoi seguaci all'interno della sua famosa *Cronica*. Questa è inoltre la fonte che consente pure di conoscere inizi e sviluppi della vicenda degli apostolici (anche se esiste un certo scarto tra i dati cronologici forniti da Salimbene e quanto si ricava dagli Statuti di Parma che attestano l'esistenza di una «domus religionis Apostolorum» già negli anni cinquanta del Duecento). Tuttavia occorre premettere una considerazione che è un criterio di lettura della trattazione salimbeniana. Essa non rappresenta il resoconto, sia pur antagonistico, della vicenda degli apostolici e del loro fondatore, ma un'interpretazione a posteriori, volutamente aderente e finalizzata alla decisione del Lionese secondo sui nuovi ordini religiosi: decisione alla quale gli apostolici non si erano adeguati, entrando così illegittimamente in concorrenza istituzionale con i Mendicanti canonisticamente approvati e in contrasto disciplinare con l'apparato ecclesiastico. L'esperienza pauperistico-evangelica e penitenziale iniziata dal Segarelli fu percepita come inconciliabile con l'universo religioso-culturale e, persino, esistenziale che il frate cronista aveva scelto. In questo caso non c'è una realtà da indagare, qui c'è una realtà da negare e da combattere. In giuoco è una questione di verità, intorno a chi siano i «veri mendicanti». Questioni di spirito di corpo, si potrà dire. In parte sì, ma non si dimentichi che, quando frate Salimbene scrive, la decisione lionese è già stata presa: la vicenda degli apostolici assume in negativo valore esemplare per attestare l'opportunità e la giustezza del riordinamento avvenuto. Perciò il Segarelli e i suoi compagni sono mostrati nella luce di violatori dell'ordinamento che è a un tempo religioso e civile.

Il colto e aristocratico frate, innanzitutto, connota gli apostolici con termini quali ribaldi, stolti, ignobili, porcari, custodi di vacche, uomini rurali, rustici, idioti, bestiali, indotti, ingannatori, ladroni, fornicatori. Come essi, in quanto tali, potevano pretendere di annunciare il Vangelo e di mettersi allo stesso livello di Minori e Predicatori?

Opportunamente Gregorio X, nel concilio di Lione, aveva ricomposto e riordinato ciò che era minacciato di frammentazione e di disgregazione: ciascuno di nuovo al proprio posto in armonia con la volontà divina, Minori e Predicatori in alto, Gherardo Segarelli e apostolici in basso. In basso perché pseudoapostoli, *rustici* piuttosto, e perciò da rimandare alla zappa e alla custodia di porci e vacche: quei lavori che essi, in quanto ribaldi e fannulloni, vogliono evitare, pur essendo degni al massimo di «purgare le latrine o di esercitare altre vili opere». Lo sconvolgimento delle gerarchie ecclesiastiche e socio-politiche e la violazione di un ordine nel quale divino e umano coincidono, per il francescano Salimbene sono inaccettabili. Gli apostolici «non lavorano come i rustici, non combattono come le aristocrazie militari, non evangelizzano come i chierici». Non c'è alcunché di positivo in loro, proprio nulla che dia un qualche senso alla loro esistenza:

Non sono utili a predicare, né a cantare l'ufficio ecclesiastico, né a celebrare le messe, né ad ascoltare le confessioni, né a insegnare nelle scuole, né a dare consigli, neppure a pregare per i benefattori, perché vagabondano tutto il giorno per le città guardando le donne. A che cosa servano alla chiesa di Dio e di quale utilità siano al popolo cristiano non riesco a vedere.

Si rovescino le affermazioni negative e si avrà la positività dei veri Mendicanti, francescani e domenicani. Il ribaltamento vale anche per la vicenda personale di Gherardo Segarelli. Ogni atto che potrebbe attestare la radicale evangelicità della sua conversione, è letto in chiave di «stoltezza», di distorsione dei messaggi biblici: la circoncisione, il farsi infante, il vincere le tentazioni della carne, l'impegno missionario, l'annuncio dell'urgenza della decisione cristiana (ciò che per frate Salimbene conta è la corretta pronuncia del *Penitentiam agite*, e non il valore intrinseco dell'annuncio, benché foneticamente distorto, del *Penitençagite!*). Insomma, il cronista parmense, rigettando certa popolarità francescana, svilisce l'esperienza religiosa di Gherardo attraverso un linguaggio e immagini riconducibili a un universo carnevalesco. Istrione, giullare, mimo: ecco colui che si era illuso di intraprendere una missione evangelica imitando gli apostoli e assumendone gli abiti e l'aspetto in conformità

all'iconografia visibile sul *coopertorium* della lampada della «società e fraternità del beato Francesco» che si trovava nella chiesa dei frati Minori di Parma, dove in gioventù ripetutamente si era fermato a meditare e a pregare. La chiesa di quei frati che non avevano esaudito il suo desiderio di entrare nella famiglia francescana, con tutta probabilità, a causa della sua origine sociale. D'altronde, quand'anche vi fosse stato accolto, la sua incultura e rusticità avrebbero fatto sì che «a stento» gli sarebbe stato concesso di servire a tavola, o di lavare le scodelle, o di andare a chiedere l'elemosina di porta a porta. Sono parole e idee dure nella penna di un seguace di Francesco d'Assisi: a documentare le metamorfosi in atto nell'ordine dei Minori, teso a ottenere il massimo risultato nel raccordo con i ceti eminenti e sotto la direzione di «dottori chiarissimi ed espertissimi» (sono parole di Bonaventura di Bagnoregio). E tale raccordo non era semplicemente il prodotto di un'evoluzione realizzatasi nella prassi, ma piuttosto la risultante di consapevoli teorizzazioni. «Poiché Dio in questo secolo preferì i ricchi e i potenti ai poveri (...), onorando i potenti concordiamo con l'ordine da Lui stabilito»: si legge in una *Determinatio* francescana di età bonaventuriana.

È quindi assai logico che il Segarelli, secondo frate Salimbene, avesse come primi interlocutori i ribaldi, ai quali distribuì i denari ricavati dalla vendita di una sua piccola proprietà e ai quali, avvolto in un mantello bianco di stamigna rozza, annunciò la buona novella, salendo in piedi sulla pietra dalla quale in antico i podestà di Parma solevano tenere le loro concioni. Non meno logico che il suo primo discepolo fosse un *serviens* dei Minori, «giovane disobbediente e protervo», che si era allontanato dal suo lavoro sottraendo «la coppa e il coltello e la tovaglia che aveva ricevuto in uso». Le cose non migliorarono quando i seguaci crebbero di numero. Radunatisi in una casa, i discepoli acclamano Gherardo con gesti e parole puerili, ripetendo a più riprese *Pater, pater, pater,* secondo l'uso dei fanciulli ai quali nelle scuole i maestri fanno ripetere a intervalli le parole insegnate. Gherardo, in quell'occasione, fece denudare completamente i suoi compagni, distribuendoli lungo le pareti. Gli abiti dei presenti furono raccolti e legati insieme al centro della stanza: venne allora introdotta una donna ché casual-

mente restituisse gli indumenti. Salimbene non nasconde che l'intenzione era quella di un'espropriazione totale, reale e a un tempo simbolica, che rappresentasse significativamente la loro decisione di seguire «nudi il Cristo nudo». Tuttavia, egli sottolinea che la cerimonia avviene «in modo inonesto» e alla presenza della «donna, origine del peccato, strumento del diavolo, allontanamento dal paradiso, madre di scelleratezza, corruzione della legge antica». Insomma, Salimbene si assume il fardello della polemica e ne sviluppa ogni aspetto: benché non riesca a occultare in pieno taluni caratteri positivi dell'esperienza religiosa degli avversari.

Si pensi che gli apostolici, essendo incerti sulla fisionomia istituzionale da assumere, si erano rivolti per un consiglio al *magister* Alberto di Parma, «uno dei sette notai della curia romana», il quale aveva delegato a tale ufficio l'abate cistercense di Fontevivo. La decisione di quest'ultimo era stata interlocutoria:

> Costui si sbrigò presto del fatto, dicendo di non fare luoghi conventuali e di non congregarsi in case, ma di andare per il mondo, come avevano cominciato, portando i capelli e la barba lunghi, senza copricapo e col mantello avvolto attorno alle spalle, e di chiedere ospitalità in diverse case.

C'era stato un tempo, dunque, in cui gli apostoli non erano poi quei «ribaldi e porcari e stolti e ignobili» che Salimbene squalifica, se un protonotario della sede pontificia di loro si era occupato, coinvolgendo nella questione il superiore di un monastero parmense, e se la loro esperienza non era stata bloccata, bensì fatta proseguire nei termini peculiari in cui aveva preso vita. Due aspetti positivi individua, inoltre, lo stesso frate cronista: da un lato, gli apostolici avevano fatta propria l'immagine iconograficamente tradita dagli apostoli del Cristo e, d'altro lato, erano sorti nel 1260, l'anno della «devozione dei flagellanti», quando secondo la visione gioachimita sarebbe iniziato lo *status* dello Spirito Santo, il «terzo stato del mondo». Inoltre, che gli apostolici conoscessero un certo successo è rilevabile dal fatto che i cittadini di Parma li beneficiavano più ampiamente che i Minori e i Predicatori e che la predicazione di un fanciullo apostolico nelle chiese cattedrali di Ferrara e Ravenna attirava molta folla. Il successo impose problemi organizzativi e

di direzione: Gherardo Segarelli in coerenza con la convinzione evangelica che ognuno era responsabile delle sue azioni, rifiutò sempre di tradurre la sua posizione di prestigio in una funzione di comando istituzionale. Subentrarono allora contrasti e tensioni nella nuova formazione religiosa, specialmente tra i seguaci dell'Emilia-Romagna e i fratelli della Marca Anconitana, gli uni e gli altri volendo rappresentare l'orientamento più autenticamente apostolico.

Si era intorno agli anni del secondo concilio lionese, si stavano avvicinando tempi difficili. Obizzo Sanvitali, vescovo di Parma, decise (non si sa in quale anno, ma è pensabile immediatamente dopo la bolla di Onorio IV del 1286) di espellere gli apostolici dalla sua diocesi, gli apostolici che egli «a lungo aveva favorito a motivo di frate Gherardo Segarelli». Secondo Salimbene l'antico favore si giustificava in dipendenza dal carattere del presule parmense, *homo solatiosus*, il quale si sarebbe divertito per le parole e per i gesti di Gherardo, ammesso alla sua mensa dopo averlo incarcerato per breve tempo, ritenendolo «non un religioso, ma un giullare sciocco e insensato». In tutta evidenza queste sono giustificazioni a posteriori nella logica della devastazione polemica degli avversari. Noi possiamo pensare, in modo più realistico, che il vescovo abbia provato una certa ammirazione verso i nuovi apostoli, uomini e donne, nonostante le preoccupazioni che avevano potuto provocargli per le opposizioni che a livello locale gli apostolici trovarono tra i Mendicanti soprattutto. Il mutamento dovette intervenire a seguito dei provvedimenti conciliari e papali. Obizzo ordinò l'espulsione degli apostolici dalla sua diocesi. Altrove invece essi continuarono a ricevere riconoscimenti e appoggi: a Bologna, sin ai primi anni novanta del Duecento, il comune concede contributi in denaro ai membri dell'*ordo Apostolorum*. Ma anche qui la situazione cambierà presto a seguito del massiccio intervento degli inquisitori «lombardi» impegnati nel far rispettare le norme ecclesiastiche. Si accenderanno i primi roghi. Il Segarelli sarà incarcerato dallo stesso vescovo Obizzo per finire anch'egli tra le fiamme all'alba del nuovo secolo. Nel frattempo il suo «ordine» stava conoscendo nuove evoluzioni sotto lo stimolo di un altro *leader*, destinato a fama duratura: il suo nome era Dolcino.

DOLCINO DI NOVARA: IL SOGNO DELLA PALINGENESI SPIRITUALE

Dolcino, più comunemente noto come fra Dolcino, era, con buona probabilità, originario di Novara o del Novarese: forse figlio di un prete. Quando sia nato, non sappiamo, né di lui altro conosciamo prima del 1300: anno in cui è stilata la prima delle tre lettere che egli indirizzò «a tutti i fedeli del Cristo e specialmente ai suoi seguaci». Nei tre o quattro anni successivi Dolcino conduce una vita religiosa in semi-clandestinità, predicando in riunioni private ai settatori di Gherardo Segarelli e facendo proseliti in un imprecisabile numero di località dell'Italia centro-settentrionale. Nel 1304 inizia la fase finale della sua esistenza. Dolcino si trasferisce con alcuni fedeli in Valsesia, nel Piemonte settentrionale. Qui, sorretto dall'arrivo di altri seguaci, progressivamente trasforma il suo impegno religioso in resistenza militare: nella lotta contro le truppe che vengono inviate contro i dolciniani e, forse, nell'acuirsi della dimensione apocalittica, di attesa della fine dei tempi. Clemente V bandisce una crociata: le difficoltà crescono. Nel marzo 1307, dopo un inverno passato tra le montagne, pressati da un assedio via via più serrato, i dolciniani superstiti sono sconfitti: alcuni uccisi subito, altri catturati e affidati agli inquisitori. Dal tribunale ecclesiastico Dolcino, assieme a Margherita di Trento e a Longino di Bergamo — le figure più rappresentative del gruppo —, è lasciato al braccio secolare per l'inevitabile e terribile esecuzione della condanna a morte.

Questa l'essenziale trama degli scarni avvenimenti: eppure nessun eretico medievale ha avuto tanta «fortuna» quanta Dolcino. Le ragioni sono molte e oscillano da un polo prevalentemente socio-politico a uno più propriamente religioso. A mantenere vivo l'interesse intorno alla sua figura molto ha giocato l'opera dantesca. Dolcino è entrato

nella miriade di personaggi più o meno illustri della *Divina Commedia* attraverso le parole che Dante fa pronunciare a Maometto nel canto XXVIII dell'*Inferno* ai versi 55-60:

> Or di' a fra Dolcin dunque che s'armi,
> Tu che forse vedrai lo sole in breve,
> S'egli non vuol qui tosto seguitarmi,
> Sì di vivanda, che stretta di neve
> Non rechi la vittoria al Noarese,
> Ch'altrimenti acquistar non saria a lieve.

L'eretico e il condottiero si fondono nei versi del poeta fiorentino in una dimensione epica, con l'accentuazione dell'aspetto guerresco su quello religioso. Sulla stessa linea si collocano i commentatori della *Commedia* sin dal Trecento, integrando i rapidi accenni fattuali di Dante con notizie più o meno fantasiose. Sulla stessa linea è anche il noto cronista fiorentino Giovanni Villani, morto durante la peste del 1348, dalla cui testimonianza derivano tante interpretazioni del moto dolciniano in chiave socio-politica e di «rivolta contadina». Nella cultura ecclesiastica Dolcino passa soprattutto per il tramite del breve trattato, composto nel 1316 intorno agli apostolici dal domenicano Bernardo Gui, e dall'anonima operetta *Historia fratris Dulcini heresiarche* da attribuire a un contemporaneo testimone — il cosiddetto Anonimo sincrono — degli avvenimenti finali dell'avventura dolciniana. L'anonima *Historia* nasce in ambito locale, muovendo da problemi e interessi propri della diocesi di Vercelli: l'esaltazione della figura del vescovo vercellese considerato il principale artefice della vittoria cattolica è speculare all'esecrazione della figura dell'eretico suscitatore di disordine e violenza in una situazione «prima» e «dopo» ordinata e pacificata sul piano sia religioso sia civile. L'immagine di un Dolcino condottiero di banditi, piuttosto che predicatore eterodosso, emerge in tutta evidenza. La compiaciuta e drammatica descrizione del martirio di Dolcino e soci, per una sorta di eterogenesi dei fini, ha alimentato il mito dolciniano fondato sull'ammirazione di chi combatte fin all'ultimo e resiste fin alla morte in nome di un ideale. A sua volta il Villani appare interessato all'episodio armato, pur col distacco dovuto al passar del tempo e al venir meno dell'immediatezza del conflitto: la

predicazione religiosa passa in secondo piano rispetto all'impegno militare in una prospettiva che risente dell'influsso dantesco. Il trattatello del Gui è opera di uomo di chiesa dotto e impegnato. Il fenomeno dolciniano è affrontato in un'ottica meno angusta: ne vengono evidenziati gli aspetti canonistici, politico-ecclesiastici e teologici attraverso l'utilizzazione di informazioni derivate dalla diretta attività inquisitoriale: allo scopo di fornire un preciso strumento destinato all'individuazione e al giudizio degli apostolici, all'interno di un più vasto manuale per uso degli inquisitori.

Dolcino di Novara al centro dunque dell'interesse, dopo che il fondatore degli apostolici era finito sul rogo a Parma nel 1300. Nello stesso anno l'eretico di origine novarese imprime una svolta decisiva alle idee religiose degli apostolici. Probabilmente la loro ereticazione aveva creato crisi e ripensamenti: in connessione, forse, con la diffusione dei temi dibattuti in quel torno di tempo nell'accesa polemica interna all'organismo ecclesiastico contro la «carnalità» della chiesa e derivanti da dottrine e visioni gioachimite e pseudogioachimitiche, per mezzo di Dolcino avviene il mutamento. I livelli di progettualità e di consapevolezza si modificano e si accrescono, pur se in una linea di continuità che investe non solo il piano organizzativo e genericamente ideale, ma anche quello teorico.

Per chiarire tali aspetti soccorre il testo delle due lettere dolciniane del 1300 e del 1303, riportate da Bernardo Gui. Nonostante che nell'*Historia* si voglia presentare l'eresiarca come capo dispotico, Dolcino non sembra svolgere un ruolo istituzionale di direzione. L'originario «spontaneismo» non vien meno, anche se sorretto ora da una complessa concezione della storia della salvezza. Dolcino è piuttosto un profeta, un illuminato da Dio per annunciare il rapido approssimarsi degli ultimi giorni. L'invito alla conversione che il Segarelli gridava storpiando il latino, si allarga a nuove dimensioni e urgenze. La decisione non è più rinviabile: o ci si mantiene nella realtà storica di segno negativo che si corrompe irrimediabilmente ed è alla fine, oppure ci si converte alla realtà positiva che resiste alla corruzione e sta per affermarsi universalmente. Dolcino sa che con Gherardo Segarelli è iniziato il quarto degli *status sanctorum*, in cui

verrà nuovamente lo Spirito sugli apostoli, come era accaduto nella chiesa primitiva, e che durerà sin alla fine del mondo. Agli apostolici, in quanto «congregazione spirituale» che in povertà vive secondo il modello dei primi discepoli del Cristo e si regge su un vincolo di solidarietà interiore e non esterno (formale e giuridico), si uniranno «tutti gli spirituali che sono in tutti gli altri ordini»: per gli altri «chierici secolari con molti del popolo e i potenti e i tiranni, e tutti i religiosi, specialmente dei Predicatori e Minori e anche dei rimanenti» — tutti coloro che insomma appartengono alla chiesa corrotta o che la sostengono, non essendo spirituali — è tempo di punizione e di sterminio.

Dolcino, come altri apocalittici medievali, attinge dall'Apocalisse e da altri testi vetero e neotestamentari di significato escatologico le informazioni e i simboli che gli permettono di individuare i *signa* annuncianti la fine del mondo e le *dramatis personae*, i protagonisti cioè degli avvenimenti decisivi degli ultimi tempi della storia. Gli avvenimenti sono previsti secondo scadenze precise con attori determinati. Dolcino profetizza che Federico III d'Aragona (il «re di Trinacria» a cui guardavano le eterogenee forze ghibelline italiane come continuatore dell'imperatore Federico II, di casa sveva, nella lotta contro il papato) tra il 1303 e il 1305 avrebbe distrutto Bonifacio VIII, i cardinali e i chierici regolari e secolari. Si sarebbe aperta allora un'età di pace, e Dio avrebbe scelto un «papa santo» a capo degli apostolici e, più in generale, di tutti gli spirituali. Che le cose siano in realtà andate differentemente, non diminuisce il rilievo del sogno dolciniano di palingenesi spirituale, ma sembra agire nel senso di una radicalizzazione millenaristica dell'escatologismo apostolico. D'altro canto, lo stesso ritirarsi sulle montagne già derivava da un'ispirazione biblica per acquistare il valore di *signum* degli ultimi tempi: Dolcino, riferendosi a brani di Ezechiele (35, 7 e 12-13), paragona se stesso e i suoi ai «monti di Israele» che debbono patire innumeri tribolazioni a causa della loro fede in Dio, oppure prende il versetto di Abdia (1, 17: «E sul monte Sion sarà la salvezza») quale promessa della venuta del «papa santo». Il tema escatologico delle montagne introduce al problema delle eventuali connessioni tra il finale episodio della lotta armata con le concezioni di riforma della chiesa di Dolcino.

L'eretico, si noti, nella lettera del 1300 giustifica la condizione di clandestinità degli apostolici con la necessità di sottrarsi alle persecuzioni della chiesa corrotta: distrutta la quale, gli apostolici ritorneranno liberamente e pubblicamente a predicare. Ciò avverrà «in tempi brevi». Durante tale periodo, si può pensare, il volontario isolamento nelle solitudini montane è momento necessario di attesa — un'attesa passiva — che si compiano le profezie: vale a dire che Federico III elimini le gerarchie ecclesiastiche e i loro sostenitori. Ciò ovviamente non avverrà nei fatti. Ai dolciniani si presenteranno problemi teorici e difficoltà materiali. Poiché non ci è pervenuto il testo della terza lettera che Dolcino dovette scrivere dopo che erano iniziate le operazioni militari degli avversari, non si può proseguire oltre nel discorso. È però da ritenersi del tutto infondata l'opinione di chi sostiene che Dolcino già al momento di trasferirsi nelle valli alpine piemontesi avesse intenti rivoltosi. Ad altri, non a sé e ai suoi *fratres*, egli attribuisce il compito di assolvere gli impegni militari e politici. D'altro canto, proprio in relazione ai princìpi ispiratori del movimento degli apostolici — imitazione della vita dei primi discepoli del Cristo e povertà evangelica — è assai difficile che ne derivasse la convinzione di dover esercitare in prima persona la violenza. Si pensi al riguardo che gli apostolici facevano dipendere l'autorità del pontefice romano dal fatto che egli fosse «tanto santo quanto lo fu san Pietro» e che vivesse in povertà assoluta, «non facendo guerre, né perseguendo alcuno, ma consentendo a ciascuno di vivere nella sua libertà». È impensabile che l'impegno di astenersi da qualsiasi atto coercitivo violento valga per il papa e non sia un imperativo ugualmente valido per gli apostolici.

Ci si può chiedere, piuttosto, se la situazione a un certo punto disperata dei dolciniani, accerchiati da ogni parte, abbia costretto a ricorrere alle armi, in alternativa alla resa: tanto più nei giorni in cui le profezie palingenetiche non trovavano riscontro alcuno negli eventi. Dolcino e i suoi seguaci, non rassegnati alla sconfitta del loro sogno di rinnovamento spirituale, si sarebbero fatti essi stessi strumento del piano divino di distruzione della chiesa corrotta, anticipando l'uscita dalla clandestinità e trasformando, in dipendenza dal momento e in modo contingente, il proprio

impegno da passivo in attivo, militante e militare. Molti storici hanno pensato pure che la situazione economica, sociale e politica locale abbia essa stessa trasformato i «pacifici» apostolici in «feroci» rivoltosi. Esigenze di autodifesa, sogni chiliastici, rivolta contadina sono le tre ipotesi principali da sottoporre a verifica.

Vediamo preliminarmente la questione della provenienza sociale e della formazione culturale degli apostolici. Dolcino ha una preparazione scritturale e una conoscenza del presente e del passato superiore a quella del Segarelli. Dolcino ha una cultura da chierico, mentre Gherardo si affidava alla significatività di gesti e di azioni. Essi hanno dunque un rapporto diverso con il movimento apostolico, passato da una *leadership* di un individuo che viveva di intuizioni anche felici a quella di un personaggio culturalmente in grado di elaborare disegni intellettuali di notevole impegno. Il movimento apostolico tra Due e Trecento era diffuso nell'Italia centro-settentrionale in ambienti sia cittadini sia rurali, con alcune differenze: nelle città coinvolgeva singoli individui appartenenti al mondo degli artigiani e dei commercianti, nelle campagne toccava interi nuclei familiari di piccoli e medi possessori di terre e braccianti. Di Dolcino e delle sue profezie si interessano anche taluni intellettuali (a Bologna un «doctor in arte fisice», un «magister in arte notarie», un «medicus», un «magister qui legebat scolaribus»). Alcuni apostolici erano «litterati» (conoscevano il latino), si impegnavano in discussioni in quella lingua e scrivevano commenti ai manifesti di Dolcino. In Firenze, poi, c'erano membri dei ceti eminenti dell'aristocrazia delle armi e del denaro che parteggiavano per l'eresiarca e gli inviavano «pecunia» sapendolo assediato dagli inquisitori. Insomma, i dolciniani appartenevano a ceti sociali non bassi. In più, tra le montagne piemontesi accorsero individui da ogni parte dell'Italia centro-settentrionale (dal Bolognese, come dalla Toscana e dal Piemonte centrale), individui che non pare avessero particolari motivi per ribellarsi ai signori delle valli alpine del Vercellese e del Novarese.

Non senza ragione, però, alcuni si sono chiesti se la resistenza dolciniana, durata all'incirca due anni, sarebbe stata possibile senza l'aiuto delle popolazioni locali: le quali, dal canto loro, avrebbero preso coscienza del proprio stato

di sfruttamento e si sarebbero costituite nell'«ala contadina» del dolcinianesimo, traducendo l'ideologia religiosa di Dolcino in un programma di lotta socio-politica, pur se di carattere utopistico. Dai documenti è possibile vedere un limitato coinvolgimento delle popolazioni locali, ma nel contempo sono pure attestate reazioni opposte degli abitanti della Valsesia e dintorni costretti a difendersi dalle incursioni cui i dolciniani erano spinti per procurarsi i mezzi vitali. Se è assai difficile continuare a vedere l'episodio dolciniano in chiave di lotta contadina, altrettanto difficile è interpretare le posizioni di Dolcino come «ideologia di classe». La denuncia della corruzione dell'istituzione ecclesiastica dominante e l'invito alla conversione non contengono alcun appello contro i detentori del potere, né contro i ricchi in quanto classe sociale. Quando Dolcino assieme ai prelati e ai chierici mette «multi de populo et potentes et tyranni» nel novero degli «adversarii sui et ministri Dyaboli» — tutti destinati a soccombere sotto i colpi di Federico III —, non mostra una «coscienza di classe», quanto un ammonimento/opposizione ai laici che sostengono la chiesa corrotta e in quanto tali destinati a essere travolti dal disegno divino. Preminente è il piano ecclesiastico-religioso, e non certamente come «sovrastruttura» di più profondi conflitti «di classe».

Ciò non toglie che da una scelta religiosa possano derivare conseguenze sulla realtà sociale e politica e che tale scelta si sia potuta incontrare più facilmente con la sensibilità di chi era insoddisfatto dell'esistente. L'esperienza degli apostolici è prima di tutto dichiarazione del diritto per chiunque di vivere autonomamente il rapporto col divino secondo la logica dell'Evangelo, che non è la logica di questo mondo e che in tal senso contiene ampie potenzialità contestative delle consolidate relazioni tra gli uomini e delle strutture che ne regolano la convivenza. Con Dolcino la primitiva scelta di letterale evangelismo di Gherardo Segarelli permane, ma complicandosi, dal punto di vista intellettuale, di attese apocalittiche e millenaristiche. Il movimento degli apostolici risulta così portare in sé e con sé componenti ed esperienze diverse: dei movimenti evangelico-pauperistici, degli ordini mendicanti, del francescanesimo di orientamento rigorista e di «deviazione» gioachimiti-

ca. Tale somiglianza susciterà la preoccupazione persino delle minoranze francescane anch'esse oggetto di repressione ecclesiastica: volutamente Angelo Clareno, uno dei personaggi di maggior prestigio tra gli «spirituali» francescani, afferma con forza l'estraneità dei suoi confratelli a ogni relazione e contatto con gli apostolici di Dolcino.

I dolciniani rimasero isolati: la trasformazione dell'attesa apocalittica in impegno chiliastico militante con uso diretto delle armi va forse inteso non come reazione disperata per salvare la vita dei singoli (quanti eretici, pur sapendo che con l'abiura avrebbero evitato la condanna al rogo, scelsero la morte tra le fiamme piuttosto che «obbedire agli uomini» invece che a Dio!), bensì come l'unica possibilità affinché non venisse meno la funzione dei dolciniani nella storia della salvezza. Se pure non si erano avverate le profezie intorno a Federico III, nulla vieta di pensare che i dolciniani continuassero a credere fermamente nelle visioni del loro capo carismatico. In fondo ciò che contava era che la storia dell'attesa del Cristo e del suo avvento fosse giunta al quarto «status», apertosi con Gherardo Segarelli, l'età in cui la chiesa sarebbe stata ricondotta alla condizione dei primissimi tempi apostolici: tale storia, indipendentemente dalle realizzazioni del «re di Trinacria», aveva ormai uno sviluppo immodificabile. Nella cultura biblica e apocalittica di cui i dolciniani, ovvero i loro membri più autorevoli e consapevoli, erano padroni, non mancavano riferimenti atti a giustificare, se non a stimolare in quelle straordinarie condizioni, un impegno armato.

La drammatica conclusione di un sogno di palingenesi spirituale (non di un'utopia socio-politica) segna simbolicamente il tramonto della vicenda di eretici ed eresie del secondo medioevo. Si chiudeva così una parabola che aveva lasciato nel suo cammino ferite di morte e di speranza. Eretici ed eresie avevano costretto la chiesa cattolico-romana a modificarsi: ed essa, modificata, era riuscita a eliminare gli uni e le altre, a togliere ogni spazio di sperimentazione, di certo sogno evangelico anche. Rimasero qua e là per l'Europa valdesi, beghine e begardi, fraticelli, a cui si aggiunsero a un certo punto gli hussiti moderati e radicali. Ma questi erano collegati a una realtà nazionale, a una situazione che

apriva prospettive impensabili nei secoli anteriori; gli altri, costretti, si mantenevano nella clandestinità e nella marginalità.

Agli inizi del XIV secolo si esauriva tanta parte del movimento innovatore della vita cristiana, inauguratosi due secoli prima sull'onda della spinta riformatrice che aveva attraversato e modificato l'organismo ecclesiastico nella seconda metà dell'XI secolo. Un movimento che non dobbiamo pensare come unitario e coerente, perché il suo svolgersi non fu ininterrotto né lineare e perché la chiesa convergente nel papato si rapportò ai vari frammenti e alle diverse espressioni dovendo tenere necessariamente conto dei «contesti». È indubbio che la paura degli eretici e il timore di trasformazioni radicali di un quadro ritenuto compiuto e perfetto spinsero a drammatizzare il rapporto, e nel medesimo tempo favorirono il coordinamento col papato di forze genuinamente impegnate nella testimonianza evangelico-pauperistica. Intenzioni autenticamente cristiane e volontà violentemente repressive convissero all'interno di una chiesa sorretta da una conseguente cultura canonistica, da una rigorosa riflessione teologica, da un possente apparato burocratico e da una fine sensibilità strategica e tattica. Spontanee e autonome esperienze religiose ebbero possibilità di esprimersi fin a quando la frammentazione del potere consentì sperimentazioni in ogni campo dell'azione e del pensiero umani. Negli ultimi due secoli del medioevo l'orientamento verso la formazione di organismi politico-territoriali di vaste dimensioni e ambizioni e verso il progressivo cristallizzarsi della dinamica sociale prevedeva interlocutori religiosi adeguati e definiti, non certo fluide aggregazioni di imprevedibili apostoli del Cristo.

Serratisi gli spazi della chiesa e della società, all'*eresia* restò lo spazio dell'interiorità o della marginalità. Si chiudeva insomma una lunga fase storica che, per quanto convulsa e polidirezionale, aveva espresso un eccezionale «moto di cultura», di cultura cristiana, connesso con la conquista di una religiosità cosciente «per ogni cristiano». Riferimento eminente fu il testo biblico che molti si sforzarono di conoscere direttamente. Tra i molti, gli eretici trassero dalla Bibbia alimento e ragioni per la propria autonomia intellettuale e morale. E l'autonomia intellettuale e morale con

quel tanto di aggressività che comportava nei confronti dei quadri costituiti mentali e istituzionali, provocò reazioni a catena, divenendo talvolta esplosiva, particolarmente in rapporto con forze ecclesiastiche e culturali orientate in senso drammaticamente contrario.